بسم
اللّه
الرحمن
الرحیم

فصلنامه معرفتیاعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال دوم، شماره ششم
پاییز و زمستان ۱۳۹۰
قیمت: ٤٠٠٠ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: میدان فلسطین، خیابان طوس، کوچه
خورشید، شماره ۱۵ واحد ۹
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید احمد
کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
صندوق پستی:
قم / ۱۴۷ـ ۳۷۱۷۵
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ – ۸۸۹۵۶۵۶۱
۰۲۵۱–۲۹۳۲۶۸۳
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
w w ws e ma tc moamg
پست الکترونیک:
S e ma t ma gc@ogmma i l
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء

بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است.

اول دفتر

گام بلند امپراطوری برای سقوط/ مدیر مسئول/۶

مقالات

جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی و مکاتب بشری/ سید جعفر سیّدان/۱۰
ابن عربی، تصوف و کابالیسم/ مرتضی رضوی/۲۲
شیخ مفید و فلسفه/ حسن میلانی/ ۳۲
عرفان مولوی برای کفار خطر ندارد/ سید مهدی میرباقری/۳۸
نقد نظریه المیزان درباره معنای تمثل ملائکه/ محمد علی صابری/۴۲
پیش نیازهای تحوّل در علوم انسانی/ مهدی نصیری/۵۰
اهل بیت علیهم السلام و حقیقت عصمت در نگاه ابن عربی/۵۸
سید جعفر مرتضی عاملی
نسبت تشیّع و تصوف/ تحریریه سمات۶۶
نقد کتاب « البرهان فی تفسیر القرآن»/ حسام حاج مؤمن/۸۲

گفت و گو

نسبت فلسفه ملاصدرا و انقلاب اسلامی/ گفت‌و گوی سمات با دکتر افروغ/۹۴
توحید فلاسفه و عرفا/ مناظره میلانی- رمضانی/۱۱۶
فلسفه نه تنها به سؤالی پاسخ نمی‌دهد بلکه درِ سؤالات تازه‌ای را می‌گشاید!/۱۳۲
گفت‌وگوی سمات با آیت الله شیخ علی کورانی
ما خودمان را از فضای بیکران وحی محروم کرده‌ایم و این خیلی دردناک است/۱۳۸
آیت الله شیخ سند بحرانی در گفت‌وگو با سمات
مذهب ابن عربی/گفت‌وگوی سمات با دکتر حسین غفاری/۱۴۶

مقالات وارده

انسان تک جنسیتی/ رضا مهریزی/۱۶۸
آیا وحدت وجود ملاصدرا دچار کاستی است؟/حسین میلانی/۱۷۶
معرفت فطری: عقلی یا شهودی؟/س.هاشمی پور/۱۸۴
پاسخ به نقدی بر کتاب دین و زندگی/محمد مهدی اعتصامی/۱۹۰

پایان دفتر

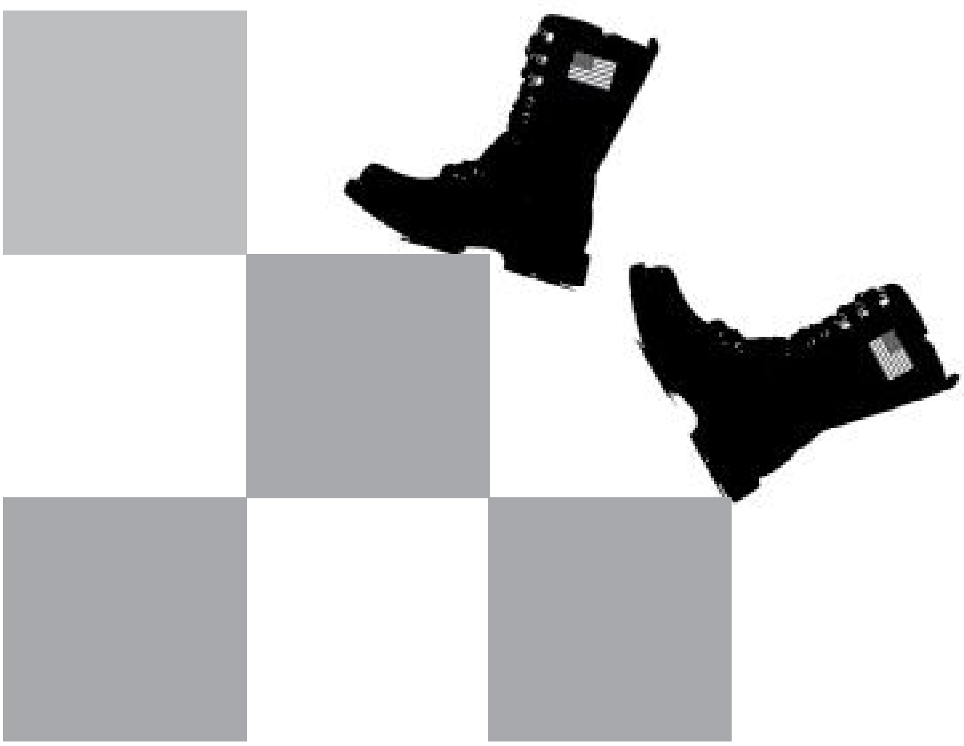
محاجه امام باقر علیه‌السلام با حسن بصری/۱۹۸

سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدل مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ گام بلند امپراطوری برای سقوط/مدیر مسئول

اول دفتر



گام بلند امپراطوری برای سقوط

مدیر مسئول

در خبرهای ماه گذشــته آمده بود که دولـت اوباما گامی دیگر در دفاع از عمل شـنیع و ضد انسـانی همجنس بازی برداشــته و اعلام کرده اســت که روابط خود را با دولتها بر اســاس میزان اهتمام آنها به مسـاله همجنس بازی تنظیم خواهد کرد. غرب مدرن از آغاز تکون خود در مسـیری خارج از فطرت توحیدی و الهی انسان حرکت کرد تا آنجا که اگر مدرنیته را به «تمدن سـتیزه گر با فطرت آدمی» تعریف کنیم بیراه نگفته‌ایم.

این روزها بیش از گذشــته، اخباری دال بـر بحرانی بودن تمدن اومانیســت و زرسالار مدرن غربی با محوریت آمریکا به گوش می‌رسد و همـه چیز حکایـت از افول تمدنی دارد که چند قرن اسـت غرب و شرق عالم را در سیطره نظری و تمدنی خود گرفته است. دفاع رسمی و هنجاری از عمل شـنیع همجنس بازی که در ذهن همگان یاد قوم معذب لوط را زنده می‌کند، بر اسـاس سـنن قطعی و غیر قابل تبدیل الهی نشـانه‌ای گویا از به پایان رسـیدن این تمدن است. البته باید به این پدیده ضـد اخلاقی، خلأ نظری و فرهنگی غرب، دیگر بحرانهای اجتماعـی و اخلاقی غرب و نیز ورشکسـتگی اقتصادی آن را در عین به اوج رسـیدن تکبر و گردنکشـی آن در برابر دیگر ملت‌ها و کشورها افزود.

اما با این حال آنچه مایه تاسـف اسـت این اسـت کـه در میان مسـلمین و متدینان هنوز کسـانی یافت می‌شـوند که هیمنه غرب و مدرنیته آنان را زمین گیر کرده اسـت و با این همه نشـانه‌های آشکار نتوانسته‌اند افول و غروب غرب مدرن را رصد کنند. چرا؟

بدون شک یکی از ادله آن، فاصله‌گیری از آموزه‌های قرآنی درباره تمدن‌ها و جوامع اسـت همان طور که در دیگـر موضوعات نیز کم و بیش از این آموزه‌ها فاصله داریم. و البته این خود محصول عواملی چند از جمله سـیطره انگاره‌های غربی بر عقل و جان ماست. سیطره بیش از یک صد سـاله مدرنیته بر جامعه ما که بدترین وجه آن، غلبه منطق معرفتی مدرن بر اذهان اسـت، ما را به نوعی فلج ذهنی در مواجهه با بسیاری از پدیده های عصری و نو دچار کرده است.

اگر از منظر آیات عمیق و انیق قرآنی همراه با تفسیر معلمان الهی قرآن یعنی اهل بیت علیهم السـلام به پدیده غرب و مدرنیته بنگریم، در می‌یابیم که اصولا نطفه فروپاشـی تمدن جدید غرب در همان آغاز همراه با تکوین و تولدش بسته شد. هیچ کس نمی‌تواند در این مساله تردید کند که بنیان غرب جدید بر الحاد و انکار غیب و وحی و نسیان ذکر الهی بود و شـاید مدرنیته، الحادی ترین و ضد غیب ترین تمدنی بود که بشـر به خود دیده است و این بدان معنا بود که افول و سقوط، همزاد با آن بود. حال با این توصیف به سراغ قرآن می‌رویم و قصه و سرنوشت تمدنی این چنین را جویا می‌شویم:

وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ[1]

(و هـر کـس از یادِ [خـدای] رحمان دل بگرداند، بر او شـیطانی می‌گماریم تا برای وی دمسازی باشد.)

رویگردانی از یاد خدا چه در افراد و چه در جوامع، موجب دمسازی و همنشـینی با شـیطان خواهد بود و رفتار و تمدنی شـیطانی را رقم خواهد زد که فرجام آن هلاکت و نابودی است.

اسْـتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ[2]

(شیطان بر آنان چیره شده و خدا را از یادشان برده است آنان حزب شیطانند. آگاه باش که حزب شیطان همان زیانکارانند.)

فراموش کنندگان ذکر الهی و منکران خداوند که حزب شـیطانند در نهایت زیانکار و بازنده بوده و سقوط خواهند کرد.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ[3]

(و چون کسـانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد آنان همان نافرمانانند.)

فراموشـی یاد خداونـد، فرد و جامعه را به خود فراموشـی و انکار ابتدایی ترین فضایل انسانی سـوق خواهد داد. آیا امروز ما در غرب و جوامع غربزده با این پدیده مواجه نیسـتیم؟ آیا دفاع رسـمی و قانونی از عمل پسـت و نفرت انگیـز همجنس بازی در کنار بسـیاری دیگر از ناهنجاری‌های اخلاقی نظیر خشـونت، قتل، فروپاشـی خانواده و ... مصداقی بارز از این خود فراموشی نیست؟

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَـةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى[4]

(و هـر کس از یـاد من دل بگرداند، در حقیقـت، زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت، و روز رستاخیز او را نابینا محشور می‌کنیم.)

آیا ثروت و قدرت غرب منشـأ آسـایش و آرامش بشر غربی و یا شـرقی غربزده بوده اسـت؟ آیا زندگی مدرن امـروز غربی که با انواع فشـارهای روحی و پریشـانی های روانی همراه است، مصداقی بارز از همان معیشـت ضنک مورد اشاره قرآن کریم نیست؟ اگر نه پس چرا جوامع ثروتمنـد غربی بالاترین مصرف داروهـای روان گردان و آرام بخـش را دارند؟ آیا فلاکت اقتصادی امـروز غرب که دیگر جوابگوی روحیه مصرف زده و حریص بشـر غربی نیسـت، نشانه بحرانی شدن معیشت ضنک دنیای مدرن نیست؟

از دیگـر نکات قابل تامل این اسـت که علی رغـم تمام حرص و ولعی که بشـر غربی و نیز بشر شـرقی غربزده امروز برای توسعه و ثـروت و اقتدار مادی دارد، قرآن اکثریت جوامع و تمدن‌هایی را که بر آنها عذاب نازل کرده اسـت، ثروتمند و به تعبیر امروزین توسـعه یافته توصیف می کنـد. گویا ارتباط وثیقی بین میل به ثروت و اقتدار مادی و نابودی و هلاکت وجود دارد. البته پر واضح است که این حرف بدان معنا نیست که دین در پی جوامعی فقیر و محتاج و مفلوک است، اما آن سوی آن نیز واضح است که افراط در دنیا گرایی و مصرف و کام جویی و میل به خلود در دنیا که طبعا با نسیان ذکر الهی همراه می‌شود، منشأ هر فساد و تباهی و نهایتا سقوط است؛ وضعیتی که ما در دنیای امروز شاهد آن هستیم.

به آیات زیر بنگرید:

وَ کَمْ اَهْلَکنا قَبْلَهُمْ منْ قَرْنٍ هُمْ اَحْسَنُ اَثاثاً وَ رِءْیاً[5]

(و چه بسیار پیش از آنان، نسل‌هایی را که خوش ساز و برگ‌تر و خوشنماتر بودند، نابود کردیم.)

وَ کَمْ اَهْلَکْنا منْ قَرْیَةٍ بَطرَتْ مَعیشَتَها[6]

(و چه بسـیار شهرها که از [شـدّت رفاه] در زندگیشان سرمستی می‌کردند، نابود کردیم)

اَوَلَـمْ یَعْلَمْ اَنَّ اللهَ قَدْ اَهْلَکَ منْ قَبْلِه منَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ اَشَـدُّ منْهُ قُوَّةً وَ اَکْثَرُ جَمْعاً[7]

(آیا [قارون] نمی‌دانسـت که خداوند پیش از او، از میان نسلها(یی

که بودند) کسانی را که از او نیرومندتر و مال اندوزتر بودند، نابود کرده است.)

اَوَلَمْ یَسیروُا فِی الْاَرْض فَیَنْظُروُا کَیْفَ کانَ عاقبَةُ الَّذینَ منْ قَبْلهمْ کانوُا اَشَدُّ منْهُمْ قُوَّةً وَ اَثارُوا الْاَرْضَ وَ عَمَرُوها[8]

(آیا در زمین سیر و سفر نکرده‌اند که بنگرند چگونه بوده است سرانجام کسانی که پیش از آنان بودند. آنان از ایشان نیرومندتر بودند و زمین را کندوکاو کردند و بیش از آنچه آنان آن را آباد ساخته بودند، آبادش کردند.)

و اما صریح تر و الهام بخش تر از آیات فوق دو آیه دیگر از قرآن است که عاقبت تمدن مقتدر و سلطه جوی غرب را می توان بر اساس آنها پیش بینی کرد:

۱. إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ[9]

(آن گاه که زمین پیرایه خود را برگرفت و آراسته گردید و اهل آن پنداشتند که آنان بر آن قدرت دارند، شبی یا روزی فرمان [ویرانی] ما آمد و آن را چنان درویده کردیم که گویی دیروز وجود نداشته است. این گونه نشانه‌ها[ی خود] را برای مردمی که اندیشه می‌کنند به روشنی بیان می‌کنیم.)

آیه فوق سخن از یک سنت الهی در تاریخ بشری می گوید که هر گاه جامعه و تمدنی به مرحله زر و زیور خواهی و شیفتگی نسبت به زرق و برق دنیا رسید و احساس غلبه بر زمین را پیدا کرد، باید منتظر عذاب الهی در شب یا روز باشد.

از نکات بسیار جالب توجه این است که علوم و تکنولوژی مدرن اساسا به نیت کسب اقتدار و غلبه بر طبیعت و زمین شکل گرفتند و همه تاریخ نگاران مدرنیته به این نکته اشاره کرده اند که صدای پای علوم مدرن ـ که به دنبال آن تکنولوژی مدرن زاده شد ـ وقتی به گوش رسید که آقای فرانسیس بیکن گفت: ما علم را برای قدرت می خواهیم و نه صرفا برای فهم حقیقت و فهم عالم و هستی. بیکن گذشتگان را از این بابت که صرفا علم را برای تفسیر و تعبیر عالم می خواستند سرزنش می کرد و می گفت ما علم را برای تغییر و غلبه بر عالم باید بخواهیم.

عموم افراد امروزی حتی متدینین اگر تنها بخش اول این آیه را (إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ) ببینند و ادامه آن را نبینند، گمان می برند که خداوند در مقام تمجید از مردمی است که زمین را آراسته اند و احساس غلبه بر آن را دارند! و مگر نه این است که امروز تمام جوامع، بر اثر سیطره نظری و عملی مدرنیته، سودای توسعه یافتگی و غلبه بر طبیعت و عالم را دارند؟

اما منطق قرآن چیز دیگری است. در این منطق عبور از سادگی و قناعت و خشیت و تواضع، و ورود به عرصه زرق و برق خواهی و حرص و مصرف زدگی و برتری جویی، مقدمه نابودی است؛ چیزی که امروز دنیای غرب در اوج آن قرار دارد و بدون شک باید منتظر آمدن امر و عذاب الهی در شب یا روز باشد.

۲. فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ[10]

(پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمتها] را بر آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم، و یکباره نومید شدند.)

اما آیه دوم بسی شگفت انگیز تر است. این آیه مرکب از شرط و جزاء است. جمله شرطیه آن چنین است: «پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند...». بدون شک امروز کمتر کسی را می توان یافت که اگر قبلا به این آیه توجه نکرده باشد، بتواند با دیدن صرفا جمله شرطیه حدس بزند که جواب و جزای این شرط چیست. عموما می گویند لابد عذابی بر آنها نازل می شود. البته این حدس درست است اما شکل این عذاب، باریدن سنگ از آسمان و یا طوفان و زلزله نیست بلکه این عذاب سهمگین و مهلک عبارت است از باز کردن همه درهای قدرت و ثروت به روی جامعه ای که خداوند را به طاق نسیان سپرده است: فتحنا علیهم ابواب کل شئ. خب نتیجه چه خواهد شد؟ سرمستی، غرور، استکبار، استیلاجویی بر انسانها و طبیعت، و آن گاه: به ناگاه آنان را با عذابمان بر می گیریم و چنان در هم می کوبیمشان که همه چیز را بر فنا رفته می بینند.

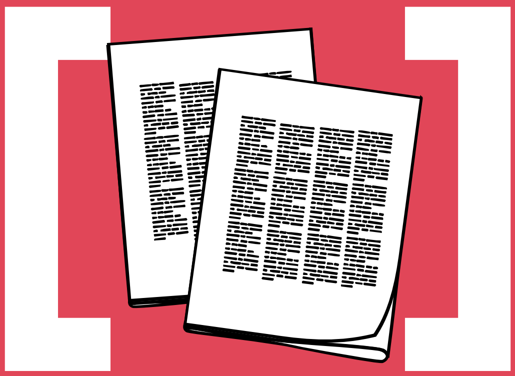
بر اساس برخی از روایات، تاویل و تحقق نهایی سنت الهی مورد اشاره در این دو آیه، آخر الزمان است که دولت کفر و دولت مخالفان توحید و اسلام و تشیع وقتی به اوج اقتدار و سر مستی خود رسیدند، حادثه ظهور حضرت بقیة الله الاعظم علیه السلام چون صاعقه ای بر سر آنان فرود خواهد آمد، و بساط سلطه و اقتدار آنان را بر خواهد چید.

دو آیه فوق، حاوی یک نکته بسیار مهم و مغفول در روزگار ما ـ که محاط در اتمسفر غربزدگی است ـ می باشد که قدرت و ثروت و اقتدار لجام گسیخته و به اصطلاح توسعه یافتگی نمی تواند دلیلی بر کمال و پیشرفت یک جامعه و تمدن باشد و بلکه می تواند دلیل بر عقب ماندگی و انحطاط معنوی و عقیدتی یک جامعه غافل از خداوند باشد که دچار مکر خداوند و سنت استدراج و امهال شده و باید در انتظار عذابی و عقوبتی کوبنده باشد.

در هر صورت باید همگی منتظر یک اتفاق سهمگین در دنیای پیشرفته امروز که آکنده از نسیان ذکر الهی و نخوت و تباهی و گردنکشی و برتری جویی و ویرانگری انسان و طبیعت باشیم و صبح هلاکت و نابودی سلطه طلبان و گردنکشان غربی و شرقی را که بدون شک امپراطوری غرب و آمریکا در راس آن است، به نظاره بنشینیم. الیس الصبح بقریب؟

پی نوشت‌ها:

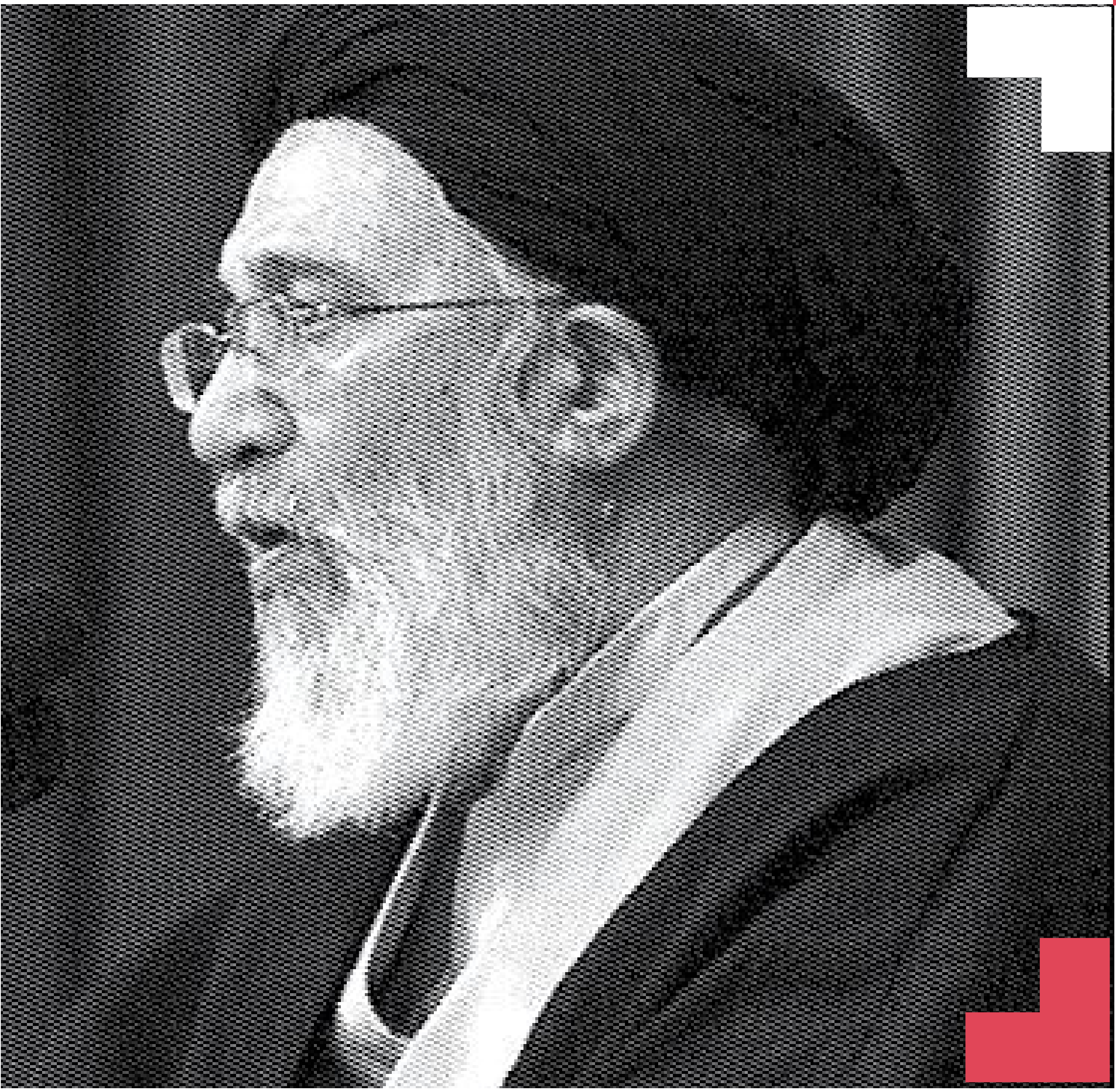
۱ . زخرف ۳۶
۲ . مجادله آیه ۱۹
۳ . حشر ۱۹
۴ . طه/ ۱۲۴
۵. مریم / ۷۴
۶. قصص / ۵۸
۷. قصص / ۷۸
۸. روم / ۹، همچنین ر.ك به: فاطر، ۴۴ / مؤمن، ۲۲ و ۸۲
۹ . یونس / ۲۴
۱۰. انعام/ ۴۴



مقالات

- جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی و مکاتب بشری/ سید جعفر سیّدان
- ابن عربی تصوف و کابالیسم/ مرتضی رضوی
- شیخ مفید و فلسفه/ حسن میلانی
- عرفـان مولوی برای کفار خطر ندارد/ سـید مهدی میرباقری
- نقـد نظریـه المیزان دربـاره معنای تمثـل ملائکه/ محمد علی صابری
- پیـش نیازهـای تحـوّل در علـوم انسـانی/ مهدی نصیری
- اهـل بیت علیهم السـلام و حقیقت عصمت در نگاه ابن عربی/ سید جعفر مرتضی عاملی
- نسبت تشیّع و تصوف/ تحریریه سمات
- نقـد کتاب « البرهان فی تفسـیر القرآن»/ حسـام حاج مؤمن

مقاله ۱



جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی و مکاتب بشری

آیت الله سیّد جعفر سیّدان

مقدمه

جبر و اختیار از مباحث بسیار مهم و کهن در تاریخ تفکر بشری است. محدوده بحث، افعال اختیاری انسان - اعم از افعال جوارحی و جوانحی - است، مثل راستگویی، دروغگویی، عدالت، ظلم، و...... بنابراین مسائل تکوینی مربوط به انسان مثل ولادت، فوت، خصوصیات جسمانی و... خارج از موضوع بحث است. همچنین در حوزه مسائل تکوینی، بحث هایی از قبیل قضاء و قدر، شرور و نظام احسن و غیر آن مطرح می‌شود که از قلمرو این مقال بیرون است. در این گفتار به بررسی و نقد دیدگاههای مرتبط با جبر خواهیم پرداخت. اما بهتر است قبل از ورود در مباحث تفصیلی تر، به سه دیدگاه مهم در بحث جبر و اختیار، یعنی نظریه جبر، نظریه تفویض و نظریه امر بین الامرین اشاره‌ای داشته باشیم.

۱.نظریه جبر

۱/۱.جبر اشعری

جبریه قائلند که انسان‌ها در افعال خود هیچ نقشی ندارند و همه افعال، فعل الله است.[۱] چون این سخن خلاف وجدان است، اشاعره برای فرار از این مشکل و مشکلات دیگر، مسأله «کسب» را مطرح کرده‌اند. بدین بیان که خداوند مقارن با انجام فعل، به عبد قدرت و اراده می‌دهد اما قدرت و اراده‌ای که اثری در فعل ندارد و صرفاً تقارنی است بین انجام فعل از سوی خدا و واجد شدن این حالت برای عبد. از این تقارن به «کسب» تعبیر شده است. در کتب کلامی، این سخن به صورت مبسوط بحث شده است.[۲]

علت این اعتقاد و ریشه‌های آن ممکن است امور زیر باشد:

۱- برخی مدارک نقلی؛

۲- قدرت و سلطه مطلقه خدا، به دلیل تنافی قدرت انسان با قدرت تامّه خداوند متعال؛

۳- علم مطلق حضرت حق به افعال بشر، به دلیل تنافی اختیار انسان با علم ازلی خداوند متعال؛

۱/۲ جبر فلسفی

فلاسفه برای حل مشکل جبر گفته‌اند: فعل بندگان به اراده آنها مستند است، پس اختیاری است. اما از آنجا که اراده یک پدیده است، به علت نیاز دارد. اگر علت این پدیده مانند خود آن حادث باشد، به علت دیگر نیاز خواهد داشت و اگر همین طور ادامه پیدا کند، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل باطل است. بنابراین فعل باید به علتی که حادث نیست، منتهی شود. در نتیجه، فعل به علت العلل (ذات مقدس حضرت حق و اراده ذاتی او) منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، فعل یک علت قریب دارد که همان اراده عبد است و یک علت بعید دارد که اراده خداست. هرچه در میان آن دو فرض شود، ناچار باید به اراده خدا منتهی شود.

برخی از فلاسفة متأخر[۳] در توجیه این سخن و تنافی آن با اختیار انسان گفته‌اند: «این علت قریب اگر تنها خودش لحاظ شود، فاعل آن مختار است زیرا توانایی بر فعل دارد و انجام آن را نیز اراده کرده است.» اما در نهایت خود ایشان اذعان کرده‌اند که این قول نمی‌تواند اختیار به معنای حقیقی را ثابت کند بلکه در حقیقت «جبری است در صورت اختیار».[۴]؛ چون فعل سرانجام به اراده خدا منتهی می‌شود و معلول که فعل انسان است، از علت تامه خود تخلف‌ناپذیر است و در سلسله علل، در نهایت به ذات الاهی باز می‌گردد که علت تامه و نهایی همه افعال انسانی است. پس از آن جهت که فعل مستند به اراده عبد است، اختیاری است اما از آن جهت که به ناچار به اراده خدا منتهی می‌شود، جبر است.

۱/۳. جبر عرفانی

در عرفان گفته می‌شود که آنچه هست، وجود حضرت حق و تطورات و تشأنات اوست که عین اوست، و در نتیجه «غیری» وجود ندارد تا اراده و اقتضایی هم داشته باشد. با این وصف، چون انسانی که دارای اراده باشد، مفروض نیست تا نفی جبر و تفویض در مورد او موضوعیت داشته باشد.پس تعبیر «لاجبر و لا تفویض» که مکرراً در احادیث معصومان‌علیهم السلام به آن اشاره شده است، از این نگاه، از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

این دیدگاه در بیان «امر بین الامرین» که در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده، معتقد است که این عبارت اِسناد مجازی است (از باب «جری المیزاب»).[۵] این بحث را در ادامه سخن، بیشتر

فلاسفه برای حل مشکل جبر گفته‌اند: فعل بندگان به اراده آنها مستند است، پس اختیاری است. اما از آنجا که اراده یک پدیده است، به علت نیاز دارد. اگر علت این پدیده مانند خود آن حادث باشد، به علت دیگر نیاز خواهد داشت و اگر همین طور ادامه پیدا کند، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل باطل است. بنابراین فعل باید به علتی که حادث نیست، منتهی شود. در نتیجه، فعل به علت العلل (ذات مقدس حضرت حق و اراده ذاتی او) منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، فعل یک علت قریب دارد که همان اراده عبد است و یک علت بعید دارد که اراده خداست.

مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. تفویض معتزلی

در مقابل اعتقاد به جبر، معتزله معتقدند که بندگان مستقلاً بر افعال خود توانایی دارند و قدرت بر انجام کارها و اِعمال آن از سوی خدای تعالی به آنها تفویض شده است.[۶] ریشه این سخن هم، نفی انتساب افعال قبیح به خدا، حفاظت بر صحّت تکلیف و مسأله ثواب و عقاب وامثال آن می‌باشد. از آنجا که مقاله حاضر مستقیماً به موضوع تفویض مربوط نیست، از بحث تفصیلی در این خصوص پرهیز می‌کنیم.

۳. امر بین الامرین

بر اساس تعالیم اهل بیت علیهم السلام، افعال انسان نه جبر است و نه تفویض، بلکه «امر بین الامرین» است که از آن به «اختیار» تعبیر می‌شود. به انسان اختیار داده شده است و فعل و ترک تحت قدرت اوست. در گام نخست، ضروری است بدانیم که اختیار یک امر محالِ ذاتی نیست و استحاله عقلی ندارد، یعنی کاملاً ممکن است موجودی هم توانایی بر فعل و هم توانایی بر ترک داشته باشد. ذات مقدس حضرت حق به بندگان خود قدرت و اختیار عطا کرده است و به آنچه به بنده‌ای عطا فرموده، در عین مالکیّت بنده‌اش، خودش هم مالک آن است بلکه مالکیّتش از بنده‌اش قوی‌تر و کامل‌تر است. این عطا و عنایت، آن به آن صورت می‌گیرد. هر آن خداوند عنایت نکند، بنده در همان آن، فاقد قدرت خواهد بود. با این بیان، تمام اشکالاتی که منجر به قول به جبر و تفویض شده است پاسخ داده می‌شود و آنچه را که وجدان، عقل فطری و آموزه‌های وحیانی ایجاب می‌کند اثبات می‌شود و مسأله ثواب و عقاب، تکلیف، امر و نهی و... معنا می‌یابد.

> **در عرفان گفته می‌شود که آنچه هست، وجود حضرت حق و تطورات و تشأنات اوست که عین اوست، و در نتیجه «غیری» وجود ندارد تا اراده و اقتضایی هم داشته باشد. با این وصف، چون انسانی که دارای اراده باشد، مفروض نیست تا نفی جبر و تفویض در مورد او موضوعیت داشته باشد.پس تعبیر «لاجبر و لا تفویض» که مکررا در احادیث معصومانعلیهم السلام به آن اشاره شده است، از این نگاه، از باب سالبه به انتفاء موضوع است.**

دلایل عقلی اشاعره بر نظریه کسب

استدلال از طریق قدرت الاهی

عمومیت قدرت و سلطه حضرت حق بر همه اشیاء مسلم و مورد قبول همه است. افعال عباد هم از تحت قدرت حق خارج نیست؛ در نتیجه عامل دیگری در افعال عباد نقش ندارد. به عبارت دیگر، با توجّه به قدرت شامله پروردگار و حفاظت بر سلطه الاهی، افعال عباد مستقیماً به اراده حضرت حق پدید می‌آید و بندگان در افعال خود هیچ نقشی ندارند.[۷]

استدلال از طریق علم الاهی

افعال بندگان معلوم خداوند است و حضرت حق قبل از فعل عبد به آن فعل آگاه است. چنانچه فعل به اراده و اختیار عبد وابسته باشد، ممکن است غیر از آنچه حضرت حق می‌دانسته، تحقق یابد و این به معنای امکان تغییر در علم حضرت حق می‌باشد؛ و تغییر در علم حق، بطلانش بدیهی است. در نتیجه، بنده در فعل نقشی ندارد و فعل صرفاً به اراده حضرت حق وابسته است و خود او پیشاپیش به اراده‌اش علم دارد.[۸]

نقد دلایل عقلی

مقدور بودن افعال عباد و سلطه حضرت حق بر همه چیز، با نفی اختیار عبد تلازمی ندارد. زیرا قدرت یا اختیار به عنوان یک کمال وجودی، از جانب خداوند به عبد اعطاء شده است و در عین حالی که سلطه حضرت حق بر این قدرت، محفوظ است؛ چون حقیقت اختیار آزادی بر طرفین فعل و ترک است، انسان بر فعل و ترکِ افعال اختیاری، سلطه کامل دارد. البته خود عبد و اختیار وی تحت مالکیت خداوند است و چنانچه بخواهد یک آن عنایت خود را از بنده سلب کند، بنده و تمام شئون و دارائیهای وی نابود خواهد شد. بنابر این با وجود سلطه عبد بر فعل و ترکِ افعال اختیاری، سلطه خداوند محفوظ و در عین حال فعل به عبد مستند است.

همچنین علم الاهی نیز موجب جبر نیست. خداوند به آنچه که فرد «به اختیار خود» انجام می‌دهد آگاه است. آگاهی خداوند نیز از آنجا که تأثیر علّی در افعال بندگان ندارد، هرگز منافی با اختیار آنها نیست.

دلیل نقلی

از جمله دلایلِ نقلی اشاعره این آیه شریفه است: «قُلِ اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیءٍ وَ هُوَ الواحِدُ القَهّارُ.»[۹]

در این آیه شریفه، خداوند متعال به طور عموم خالق همه اشیاء شمرده شده است و افعال بندگان هم از جمله اشیاء است. پس خداوند متعال خالق افعال بندگان هم هست. بنابراین افعال بندگان فعل خداوند است نه فعل بندگان، چون بندگان ایجاد کننده آنها نیستند.[۱۰]

نقد دلیل نقلی

آیه مذکور هرگز به این جهت نظر ندارد بلکه در صدد بیان وابستگی کلّ هستی به حضرت حق است. البته اعمال بندگان نیز به خداوند سبحان وابسته است اما این وابستگی با جبر تلازمی ندارد. از آنجا که بطلان قول جبر به ضرورت وجدان و عقل روشن و بدیهی است و انسان به بداهت می‌یابد که دارای اختیار است. بنا بر این در تبیین و توجیه آیه شریفه می‌توان گفت، چون فعل اختیاری انسان بر زمینه تقدیراتی انجام می‌شود که خالق آن خداوند است، از این جهت خداوند خالق فعل انسان است بدون اینکه با استناد آن به حریّت عبد منافاتی داشته باشد.

جبر فلسفی و دلیل آن

گروه کثیری از حکما قائلند که انتساب فعل انسان به او و اراده‌اش، روشن و غیر قابل انکار است. ولی اراده انسان ممکن الوجود و معلول است و به علت نیاز دارد. اگر علتِ اراده انسان اراده‌ای دیگر و اراده دوم معلول اراده سوم و به همین ترتیب اراده‌های بعدی در کار باشد و همه این اراده‌ها معلول و ممکن باشند، و به واجب منتهی نشود، تسلسل لازم می‌آید و بطلان تسلسل هم مسلّم است. اما اگر اراده انسان به واجب منتهی شود، در نتیجه اراده که فعل به آن مستند است، واجب می‌شود و اراده و به پیرو آن فعل، بالاجبار محقق شده، انسان در افعال خود مجبور خواهد شد. به عبارت دیگر: علت قریبه، اراده انسان، و علت بعیده، اراده خداوند است. مرحوم ملاصدرا در جلد ششم اسفار به تفصیل وارد این بحث شده است. اما پیش از نقل عبارات اسفار مناسب است عبارتی از «توضیح المراد» مطرح شود. در آن کتاب در ضمن بیان اقوال مختلف آمده است:

«مذهب چهارم، نظر فلاسفه است:... و آن این که فعل بنده تابع قدرت و اراده اوست و آن دو، تابع اسبابی هستند که در نهایت به خدای تعالی می‌رسد، پس قدرت خدا و اراده او به واسطه اسباب به فعل بنده تعلّق پیدا می‌کند.» [۱۱]

مرحوم صدرالدین شیرازی اشکال جبر را به صورت زیر مطرح نموده و پاسخ می‌دهد:

«از آن جمله اینکه: اگر اراده انسانی از خارج، با اسباب و علت هایی که منتهی به اراده قدیمی می‌شوند بر او وارد شود، تحقق و ثبوتش واجب و لازم است، خواه آن را بنده اراده کرده باشد و یا نکرده باشد، پس بنده در اراده‌اش ناگزیر است و مشیت واجب الاهی او را ناگزیر و ناچار ساخته است، «وَماتَشاءُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ » [۱۲] یعنی: نمی‌خواهند مگر آنکه خدا بخواهد. پس چگونه انسان فعلش به اراده خودش است؟ چون اراده‌اش به اراده خودش نیست، و گرنه اراده‌ها ترتب پیدا کرده و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کرد.

پاسخ آنکه: دانستی مختار کسی است که فعلش به اراده خودش باشد، نه کسی که اراده‌اش به اراده خودش باشد، وگرنه لازم می‌آید که اراده‌اش عین ذاتش نباشد؛ و قادر کسی است که چون اراده فعل کرد، فعل از او صادر شود، وگرنه قادر نیست؛ نه اینکه اگر اراده، اراده فعل کرد، فعل انجام دهد، وگرنه انجام ندهد.» [۱۳]

خلاصه بحث ملاصدرا (ره) چنین است که چون اراده عبد، خودش یک شیء ممکن است، پس نیاز به علت دارد. علت این اراده یا خود باید واجب باشد و یا به واجب منتهی شود، در نتیجه اراده واجب می‌شود و به جبر می‌انجامد و چنانچه اراده به یک واجب ختم نشود، تسلسل لازم می‌آید که آن هم باطل است.

ایشان در جواب از اشکال جبر می‌گوید: برای اثبات اختیار، بیش از این احتیاج نیست که فعل به اراده مستند باشد. فعل عبد هم به اراده او مستند است، پس اختیاری است.

اراده انسان بالاخره باید به یک علت واجب منتهی شود که در این صورت جبر خواهد بود و اگر به علت واجب منتهی نشود تسلسل لازم می‌آید. ملاصدرا به اشکال پاسخ نداده و صرفاً از ادامه بحث خودداری کرده است اما در بحث حقیقی نمی‌توان از تعقیب و پی‌گیری بحث سر باز زد. باید پاسخ این سؤال روشن شود که آیا مبدأ اراده انسان، اختیار اوست یا به اراده ازلی حضرت حق منتهی می‌شود؟! [۱۴]

سؤالی در اینجا مطرح می‌شود که: آیا نمی‌توان از سخن ملاصدرا چنین برداشت کرد که اراده خدا بر آن تعلق گرفته که فعل عبد از اراده‌اش صادر شود؟ و این همان اختیار است.

پاسخ این است که: خیر؛ با توجّه به تعبیر ملاصدرا نمی‌توان چنین برداشتی کرد. ایشان فعل اختیاری را فعلی می‌داند که «مسبوق به اراده عبد باشد» و نفرموده است که «منشأ اراده عبد، اختیار اوست».

بر اساس تعالیم اهل بیت علیهم السلام، افعال انسان نه جبر است و نه تفویض، بلکه «امر بین الامرین» است که از آن به «اختیار» تعبیر می‌شود. به انسان اختیار داده شده است و فعل و ترک تحت قدرت اوست. در گام نخست، ضروری است بدانیم که اختیار یک امر محال ذاتی نیست و استحالهِ عقلی ندارد، یعنی کاملا ممکن است موجودی هم توانایی بر فعل و هم توانایی بر ترک داشته باشد. ذات مقدس حضرت حق به بندگان خود قدرت و اختیار عطا کرده است و به آنچه به بنده‌ای عطا فرموده، در عین مالکیّت بنده‌اش، خودش هم مالک آن است بلکه مالکیّتش از بنده‌اش قوی‌تر و کامل‌تر است.

مقدور بودن افعال عباد و سلطه حضرت حق بر همه چیز، با نفی اختیار عبد تلازمی ندارد. زیرا قدرت یا اختیار به عنوان یک کمال وجودی، از جانب خداوند به عبد اعطاء شده است و در عین حالی که سلطه حضرت حق بر این قدرت، محفوظ است؛ چون حقیقت اختیار آزادی بر طرفین فعل و ترک است، انسان بر فعل و ترکِ افعال اختیاری، سلطه کامل دارد.

تعبیر ایشان «فاعل مختار» است اما اختیار را به معنای استناد فعل به اراده انسان می‌داند، اگرچه اراده او به طور قهری و بدون اختیار او پدید آید.

تعبیر دیگر ایشان نیز در این زمینه مفید است. ایشان در فرق بین انسان و فواعل طبیعی می‌فرماید: «فواعل طبیعی شعور ندارند ولی انسان از فعل خود آگاه است» و سپس می‌نویسد:

«وکذلک حالٍ سائر المختارین غیر الله فی أفعالهم، فإنّ کلاً منهم فی إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعی والمرجّحات مضطرّ فی الإرادات المنبعثة عن الاغراض، مستکمل بها.» [۱۵]

و حال دیگر صاحب اختیاران در افعالشان – غیر از خداوند – این گونه است، زیرا هر کدام از آنان در اراده او مقهور و مجبوراند و از جهت داشتن دواعی و انتخاب بهتر، در اراده هایی که از اهداف و اغراض برانگیخته می‌شود و بدان‌ها استکمال حاصل می‌نمایند، مضطر و ناچاراند.» [۱۶]

از نظر ملاصدرا، خداوند متعال در اراده‌اش مقهور نیست و فاعلی از خارج او را مجبور نمی‌کند. اما غیر خدا در اراده خود مقهورند و به همین اراده‌ای که به عوامل و دواعی خارج از ذات مستند است، مستکمل می‌شوند. از این بیان فهمیده می‌شود که از نظر ملاصدرا، اراده به معنای آزادی در طرفین فعل و ترک نیست بلکه اراده عبارت است از اضطرار به یک طرف، تحت تأثیر دواعی و مرجحات.

وی در جای دیگر می گوید:

«بدان که نفس، در ما و در دیگر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطرّ و ناگزیر است، چون افعال وحرکاتش – مانند فعل طبیعت و حرکاتش – تسخیری است، زیرا آن جز به حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی، نه تحقق می‌پذیرد و نه پدید می‌آید؛ پس نفس ما مانند طبیعت، در افعال وحرکات مسخّر است، ولی فرق بین آن دو این است ک نفس به اهداف و داعیه و سبب هایش آگاهی و شعور دارد و طبیعت، به داعیه و سبب‌ها آگاهی و شعور ندارد و فعل اختیاری در واقع جز در واجب الوجود نه تحقق می‌یابد و نه جایز است؛ و غیر او از صاحبان اختیار جز مضطر و مجبور در صورت اختیارداران نیست.» [۱۷]

حاَصل آن که، انسان و سائر حیوانات مانند فاعل‌های طبیعی در افعال خود مجبور و مضطر هستند، چون اغراض و دواعی خارجی آنها را به فعل وادار می کند لکن با این فرق که انسان به اغراض، دواعی و افعال خود آگاه است و شعور دارد اما طبیعت به دواعی آگاه نیست.

مرحوم صدرالدین شیرازی در جای دیگر می‌نویسد:

«در جعل قصد و اراده از افعال اختیاری جای بحث است زیرا اگر قصد فعل، اختیاری باشد، نیاز به قصد دیگر خواهد داشت و تسلسل لازم خواهد آمد. و قول به این که بعضی از قصدها اختیاری باشد و بعضی دیگر غیر اختیاری، حرف زور است و وجدان با آن موافقت نمی‌کند، بلکه ظاهر آن است که وقتی شوق غالب شود، قصد به ضرورت تحقق پیدا می‌کند، و مبادی افعال اختیاری به امور اضطراری منتهی می‌شود که از حیوان بالایجاب سر می‌زند، زیرا اعتقاد لذت یا نفع بدون اختیار حاصل می‌شود و به دنبال آن شوق پدید می‌آید و پس از آن قوّه محرّکه به اضطرار پیروی از آن می‌کند، پس این امور به ضرورت و ایجاب به دنبال هم می‌آیند. و اختیار در حیوان عبارت است از علم و شوق او که به دنبال سبب فعل را می‌آورد و قدرت او عبارت است از همین سبب فعل، مانند قوّه محرّکه‌ای که برای اعضا هست.» [۱۸]

از این عبارات به روشنی استفاده می‌شود که پاسخ ملاصدرا از اشکال جبر مخدوش است. برخی از بزرگان معاصر و شارحان حکمت متعالیه هم به این جهت تذکر داده‌اند. [۱۹]

ایشان به نقل از بوعلی سینا می‌نویسد:

«ابن سینا در فن سوم از طبیعیات شفا گوید: تمام حالات زمینی منوط به حرکات آسمانی است – حتی اختیارها واراده‌ها – زیرا آنها اموری هستند که پس از نبودنِ حادث شده‌اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علّت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می‌گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اختیارهای ما نیز تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکونهای زمینی است که سازگار با نظم پی در پی بوده و داعیه‌های قصد و برانگیزانندگان آنها می‌باشد، و این همان قَدَری است که قضا را لازم می‌آورد، و قضا عبارت از عقل اول الاهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدورات از آن منشعب می‌گردند.» [۲۰]

از ایـن عبارت بوعلـی نیز به خوبـی معلوم می‌گردد که رفتار انسان همگی به علل و عواملی در بیرون انسـان باز می‌گردد و اختیار انسان تنها صورت ظاهری دارد. جالب اینجاست که او قضا و قدر را به حرکات آسمانی و امثال آن باز می‌گرداند و از قضا و قدر، تفسـیری جبـری و تکوینی ارائه می‌کند.

جبر فلسفی با تقریری دقیق‌تر

چنان که مکرر بیان شـد، فلاسفه برای گریز از ابتلاء به اشـکال جبر و توجیه مسـأله ثواب و عقاب، امر و نهـی، تکلیف و...، به اختیاری بودن فعل انسـان قائل شـده‌اند و برای اثبـات اختیار، انتساب فعل به اراده را کافی دانسته‌اند، اما با توجه به ضرورت علّی – که از مسـائل قطعی فلسـفه است – تصریح می‌کنند، اراده انسان باید به اراده الله منتهی شـود؛ در نتیجه برای فعل انسـان دو علت ترسـیم می‌کنند: یک علـت قریب که اراده العبد است و یک علت بعید که اراده الله است.

ملاصـدرا همین مطلب را بـه نحوه‌ای دیگر تقریـر و آن را بـه عنوان قول راسـخان در علم مطرح می‌کند و می‌گوید: «در حقیقت علت قریب و بعیدی در کار نیست، بلکه علت قریب هم ذات مقدس حضرت حق است.»

ملاصدرا رحمه الله ذیل عنوان «فی شـمول ارادته لجمیع الافعال» گذشـته از نقل قول رایج فیلسوفان که نقل شد، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که آن را به راسـخان در علم نسـبت می‌دهد. او می‌گوید:

«گروه دیگری که راسـخان و اسـتواران در علم، یعنی اهل الله خاص می‌باشند، معتقدند که: موجودات با تباینشـان در ذات و صفات و افعال، و ترتّبشـان در نزدیکی و دوری به حق اول تعالی و ذات احدیت، همگی شان یک حقیقت الاهی‌اند که جامـع تمام حقایـق و طبقـات آن (حقیقت) می‌باشـند، نه به این معنی که مرکّب از مجموع، یک چیز است که حق سبحان می‌باشد، هرگز! که سـاحت قدس الاهی از تهمت و نسـبت کثرت و ترکیب مبرّاست، بلکه به این معنی که آن حقیقت الاهی با آنکه در غایت بسـاطت و احدیّت است، نـورش از کران تا کران آسـمانها و زمین‌ها نفوذ کرده است و هم سنگ ذرّه‌ای از ذرات موجودات و اکوان وجودی نیست جز آنکه نور الانوار محیط بدان و غالب و چیره بر آن است «او مراقب اعمال همه کسان است» «و او با هر چیزی هست – نه بـا جفت بـودن – و غیر هر چیزی اسـت – نه با دور بودن.» [۲۱]

بر اسـاس این قول، حقیقت هسـتی، همان نورِ سـاریِ حضرت حق در قوابل و ماهیات است. بنابراین با توجه به سـریان نور وجود حضرت حق در هیاکل ماهیات و قوابل، تمامی هسـتی تحت سیطره حضرت حق اسـت. تحقق عبد، صفات و افعال او هم به جریان فیض حضرت حق و سریان نـور ذات مقدس الاهی اسـت، در نتیجه حضرت حق، علت قریب فعل عبد هم هست.

در قول منسوب به جمهور فلاسفه، به سلسله علـل توجه شـده و علـت قریب و بعیـد مطرح می‌شـود. در این قول – که از نظر ملاصدرا ادق است – علت قریب و بعید مطرح نیست. ملاصدرا این مطلب را به صورت روشـن‌تری بیان می‌کند و می‌نویسد:

«و ایـن مطلب دقیق و عالی، ولی دشـوار، چیزی اسـت که آنان با کشـف و شـهود – پس از ریاضـات و خلوت‌هـا که داشـته‌اند – حاصل کرده‌اند، و این همان چیزی اسـت که ما بر آن – مطابق کشـف و وجدان – اقامه برهان کرده‌ایم؛ بنابر این همان گونه که در وجود، شأنی نیست جز آنکه آن، شـأن اوست، همین طور در وجود، فعلی نیسـتِ جز آنکه آن فعل اوسـت، نه به این معنی که مثلاً فعل «زید» صادر از «زید» نیسـت، بلکه به این معنـی که: فعل «زید» با اینکه به حقیقت – نه مجاز – فعل اوسـت، همـو به حقیقت، فعل خداسـت پس هیچ حکمی جز بـرای خدا و هیچ قوّه و نیرویی جز به خدای والای بزرگ نیسـت؛ یعنی هر قوّه و نیرویی، قوه و نیروی اوسـت، پس او با غایت عظمت و بلندیش، به منازل اشیاء فرود آمـده و فعل آنها را انجام می‌دهد، همچنان که با نهایت تجرّد و تقدسـش، هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست، چنانکه فرموده: «هر کجا باشید او با شماست».» [۲۲]

علامه طباطبایـی (ره) نیز در نهایة الحکمة، قـول فلاسـفه وراسـخان در علم را نقـل کرده است. [۲۳]

بر اساس این تقریر، وجود حضرت حق، وجود مسـتقل اسـت و هر آنچه غیر حضرت حق است – از جملـه عبد، صفات و افعال او – وجود ربطی

علـم الاهی نیـز موجب جبر نیسـت. خداوند به آنچه کـه فرد «به اختیار خود» انجام می‌دهد آگاه است. آگاهی خداوند نیز از آنجـا کـه تأثیـر علّی در افعـال بندگان ندارد، هرگـز منافی بـا اختیار آنها نیست.

ملاصدرا می‌گوید:
«بدان که نفس، در ما و در دیگر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطرّ و ناگزیر است، چون افعال وحرکاتش – مانند فعل طبیعت و حرکاتش – تسخیری است، زیرا آن جز به حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی، نه تحقق می‌پذیرد و نه پدید می‌آید؛ پس نفس ما مانند طبیعت، در افعال وحرکات مسخّر است، ولی فرق بین آن دو این است ک نفس به اهداف و داعیه و سبب هایش آگاهی و شعور دارد و طبیعت، به داعیه و سبب‌ها آگاهی و شعور ندارد و فعل اختیاری در واقع جز در واجب الوجود نه تحقق می‌یابد و نه جایز است؛ و غیر او از صاحبان اختیار جز مضطر و مجبور در صورت اختیارداران نیست.»

و رابطی و فقر است. در نتیجه قوام همه به آن وجود مستقل است و همه در آن واحد در ارتباط با او هستند. بنابر این حتی در فعل عبد هم به جهت ارتباط با این وجود مستقل، مسأله قرب و بعد مطرح نیست.

به اعتقاد مرحوم علامه طباطبایی، وقتی به اسباب و علل نظر کنیم، اراده خدا به نظر بدوی علت بعید است؛ اما در تقریر دوم ارادة الله، به نظر دقیق علت قریب هم هست. به عبارت دیگر، تقریر نخست با توجه به قانون علیّت و نظر به معالیل مطرح می‌شود و تقریر دوم با توجه به وجود مستقل و وجود ربطی ارائه می‌شود؛ اما در هر دو تقریر، نتیجه یکی است.

نقد و بررسی

اشکال این مطلب آن است که در هر دو تقریر، بالاخره اراده عبد واجب و مستند به ذات مقدس حضرت حق است و در نتیجه فعل عبد، به خدا منتسب می‌شود و تالی فاسدهای مربوط به این مبنا (مانند لغویت ارسال رسل، انزال کتب، امر و نهی، وعد و وعید، ثواب و عقاب، تکلیف و...) همچنان باقی است. مرحوم علاّمه طباطبایی این بحث را با عباراتی مطرح می‌کند که پاسخی برای اشکال مذکور باشد، ایشان می‌فرماید، «چنانچه بگوییم ارادة الله به اراده عبد تعلق پیدا کرده، اشکال وارد است اما می‌گوییم ارادة الله در سلسله علل به اختیار عبد تعلق پیدا کرده و اراده عبد هم مستند به اختیار اوست، پس اشکال منتفی است.» اما آیا منظور مرحوم علامه از تعلق ارادة الله به اختیار عبد، اعطای اختیار به معنای واقعی – یعنی واجدیت طرفین فعل و ترک – است؟ در عبارات ایشان شواهد محکمی بر خلاف این معنا وجود دارد. از نظر علامه رحمه الله، اختیار به اراده فعل خاص تعلق می‌گیرد بنابر این هرگز واجدیت طرفین فعل و ترک در معنای اختیارِ مورد نظر ایشان لحاظ نشده است. بلکه اختیار تَنها وسیله و واسطه‌ای بین ارادة الله و ارادة العبد است. یعنی اراده خدا به اراده «فعل خاصی» از عبد تعلق گرفته لکن به وسیله اختیاری که در سلسله علل واقع شده است. مرحوم طباطبایی می‌نویسد:

«وأمّا تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا. »[۲۴]

«وامّا پاسخ این سخن که: «چگونه فعل اختیاری انسان می‌تواند متعلق اراده واجب تعالی باشد» آن است که اراده واجب تعالی به این تعلق می‌گیرد که «انسان با اختیار و خواست خودش افعال خاصی را انجام دهد».[۲۵]

ایشان رحمه الله با استعمال لفظ اختیار در عبارت فوق، هم قصد حفاظت بر اختیار را دارند و هم توجه می‌دهند که اعطای اختیار به معنای آن نیست که خود عبد با اختیار خودش، فعلی را اراده کرده است؛ بلکه اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که عبد با اختیار خود، فعل خاص را اراده کند. بنابراین لفظ «اختیار» هرگز اشکال را حل نمی‌کند. اشکال هنگامی رفع می‌شود که از واژه «اختیار»، معنای واقعی آن در نظر گرفته شود. نفس اختیار در حقیقت به معنای سلطه بر فعل و ترک است، نه اختیار فعلی خاص. ایشان در ادامه می‌فرماید:

«على أنّ خروج الأفعال الاختياريّة عن سعة القدرة الواجبيّة حتّى يريد فلايكون ويكره فيكون، تقييدٌ فى القدرة المطلقة الّتى هى عين ذات الواجب، والبرهان يدفعه.»[۲۶]

افزون بر آنکه بیرون بودن افعال اختیاری از گستره قدرت واجب تعالی – به گونه‌ای که آنچه اراده او بر انجامش تعلق گرفته، تحقق نیابد، و آنچه اراده او بر ترکش تعلق گرفته، تحقق یابد – به معنای مقید بودن قدرت مطلق واجب تعالی، که عین ذات اوست، می‌باشد؛ و برهان آن را ردّ می‌کند.[۲۷]

ایشان با این عبارت تذکر می‌دهند که اگر بگوییم، عبد اراده‌ای کرده که خدا چنان اراده‌ای

www.ebnearabi.com

نکرده است، موجب محدود شدن اراده خدا خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر اختیار به معنای واقعی به عبد اعطا شده باشد، ممکن است انسان اراده‌ای کند غیر از آنچه خداوند اراده کرده است و در این صورت ارادة الله مقهور خواهد شد. بنابراین آنچه را خدا اراده کرده است، عبد نیز به اختیارِ اعطایی خداوند، همان را اراده می‌کند. البته این صحیح است که اراده و مشیّت عبد بر اراده و مشیت خداوند سبقت نمی‌گیرد؛ این سخن گرچه صحیح است اما منافی اختیار انسان به معنای سلطه بر طرفین فعل و ترک نیست. زیرا مشیّت و اراده خداوند در فعل اختیاری عبد، همان اذن اوست در طاعات یا معاصی. اما حاصل فرمایش مرحوم علّامه در واقع همان سخن حکماست. تفاوت این دو قول آن است که مرحوم علامه لفظ اختیار را در عبارات خویش به کار برده است. اما چون ایشان معنای واقعی اختیار را لحاظ نکرده است، حاصل و نتیجه بحث یکی است. بر اساس قول علامه رحمه الله، نسبت فعل به انسان از آن جهت است که فعل، عَرضی قائم به عبد است نه اینکه چون فعل از صمیم اختیار عبد نشأت گرفته، پس به وی منتسب است.

حاصل آن که با توجه به قانون علیت و مسئله وجود مستقل و وجود رابط، فعل عبد باید به گونه خاصی تحت سیطره حضرت حق قرار گیرد. لکن برای رهایی از اشکالات مربوط به این بحث، اختیار هم در سلسله علل قرار داده می‌شود، اما مختار بودن عبد به معنای حقیقی با علیت و مسئله وجود مستقل و وجود ربطی، ناسازگار است؛ در نتیجه، با این بیان هم اشکالات و تالی فاسدهای بحث برطرف نمی‌شود.

بر اساس تعالیم وحی و یافت فطری، خداوند با اعطای اختیار به انسان به وی سلطنتِ بر فعل و ترک را تملیک کرده است و در عین حال ارادة الله بر اراده عبد حاکم است و هر آن خداوند بخواهد، می‌تواند مانع فعل عبد شود اما خواست خداوند بر تکلیف و امتحان بندگان تعلق گرفته است لذا به طور معمول مانع افعال بندگان نمی‌شود و آنچه را بنده اراده کند، خداوند اذن انجام آن را می‌دهد به این معنی که بین او و فعلش، اگر بخواهد مانعی ایجاد نمی‌کند.

حل مشکل جبر فلسفی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم»

علامه طباطبایی (ره) در ذیل عنوان «ضرورت و امکان» می‌نویسد: «اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دو جا و در دو مسأله است:

۱. اینکه آیا اشیایی که در عالم موجود می‌شود، با وجوب وجود (ضرورت به اصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند، موجود می‌شوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این مسأله مثبت است. به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تا کنون از آنان در دست است و هرگز حل مسئله را موکول به پیدایش این افکار التقاطی مادیین نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل به «اتفاق» منفی است و اینان عده‌ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم، علت قائل نیستند.

۲. آیا در مورد افعال انسان، «جبر» باید قائل شد یا «تفویض» یا «امرٌ بین الامرین»؟ و به عبارت دیگر، آیا افعال انسان صد در صد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچ گونه تاثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است و یا افعال انسان صد در صد تحت تأثیر اراده بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علتِ خارج از خود آزاد می‌باشد (این است معنی «تفویض» نه اینکه اختیار به معنی نفی ضرورت بوده باشد) [۲۸] و یا اینکه افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر و نه در عرض همدیگر. یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده، تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (و این است معنی «امر بین امرین» که میان دو قول «جبر» و «تفویض» واقع است).» [۲۹]

حاصل این سخن آن است که فعل خاصی را که انسان انجام داده، خداوند متعال همان فعل را اراده کرده است. لکن حضرت حق آن فعل را از راه اراده عبد، اراده می‌کند. بنابراین بازگشت کلام به همان جبر فلسفی یعنی قول جمهور فلاسفه است.

ابن سینا در فن سوم از طبیعیات شفا گوید: تمام حالات زمینی منوط به حرکات آسمانی است - حتی اختیارها واراده‌ها - زیرا آنها اموری هستند که پس از نبودن حادث شده‌اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علّت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می‌گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اختیارهای ما نیز تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکونهای زمینی است که سازگار با نظم پی در پی بوده و داعیه‌های قصد و برانگیزانندگان آنها می‌باشد، و این همان قدَری است که قضا را لازم می‌آورد، و قضا عبارت از عقل اول الاهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدورات از آن منشعب می‌گردند.
از این عبارت بوعلی نیز به خوبی معلوم می‌گردد که رفتار انسان همگی به علل و عواملی در بیرون انسان باز می‌گردد و اختیار انسان تنها صورت ظاهری دارد. جالب اینجاست که او قضا و قدر را به حرکات آسمانی و امثال آن باز می‌گرداند و از قضا و قدر، تفسیری جبری و تکوینی ارائه می‌کند.

جبر عرفانی

دیدیم که در کلام ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره) وجه دیگری نیز بیان شده که این بیان به نظر عرفا منتهی می‌شود. در عرفان مصطلح و کتب معمول عرفانی گفته می‌شود که چون در حقیقت بیش از یک وجود نیست و هر آنچه هست تطورات اوست؛ لذا در افعال هم، عبد مظهری برای فعل ذات حضرت حق است و به نظر دقیق، چیزی نیست تا مجبور باشد یا به او تفویض شده باشد. و حدیث «لاجبر و لاتفویض» از باب «سالبه بانتفاء موضوع» است. عبارت «بل امر بین الامرین» هم از باب «جری المیزاب» و اسناد مجازی است.

در موارد متعددی به این مطلب تصریح و برای تشریح آن، مثال‌های متعددی مطرح شده است، در این میان، مثال موم از جهتی روشن‌تر از مثالهای دیگر است. مثال چنین است:

«صورتهای مختلفی از موم ساخته می‌شود مثل شکل شیر، درخت، انسان، بقر و...هر یک از این شکل‌ها هم از اجزایی ساخته شده و چندین اسم پیدا می‌کند مثل دم شیر، سر شیر، بدن شیر، تنه درخت، شاخه درخت، برگ درخت، دست انسان، پای انسان و... با این حال روشن است که جز موم چیزی در کار نیست و اسمها به اعتباراتی بر این شکل‌ها اطلاق می‌شود، اما در حقیقت موم است که به شکلهای مختلف در آمده است. به همین ترتیب در عالم هم یک وجود هست که به صور مختلف در آمده و اسم مجموع آن «الله» است.»[۳۰]

در «توضیح المراد» ضمن طرح و بررسی آراء مذاهب مختلف در جبر و تفویض آمده است:

«مذهب پنجم، مذهب عارفان و پیروان طریق عرفانی آنها است مانند حکیم شیرازی و حکیم سبزواری و غیر آن دو که خدای تعالی رحمت شان کند. و آن این است که فعلی که از بنده سر می‌زند، فعل عبد و فعل خدای تعالی است نه اینکه در آنجا دو فعل یا یک فعل برای دو فاعل بوده باشد بلکه فاعل مانند فعل یکی است و او خدای تعالی است در مظهر انسانی مثلاً. و فرق این قول با قول اشعری این است که اشعری می‌گوید: خدای تعالی فعل را در عبد خلق می‌کند پس خدا خالق فعل است و عبد محل آن است بدون اینکه عبد سلطه‌ای بر فعل داشته باشد. و عارف می‌گوید: خدای تعالی به نور خود تجلی کرده و فرود آمده و به وجودش در مظهر انسانی ظاهر شده است و فعل خودش را انجام داده است و فعل به خدای عزوجل مستند است به خاطر آن که او در انسان تجلی کرده است. بنگر به آنچه مولی صدرا در رساله خلق اعمال و آنچه از مفتاح الغیب نقل شده است. و نیز نصوص قونوی در مسأله سیزدهم در فصل دوم، و غیرِ اینها از کلمات آنان در کتاب هایشان. در اینجا وجهی برای طول دادن کلام به نقل سخنان آنان دیده نمی‌شود.

پس می‌گوییم: مبنای این قول، اعتقاد به وحدت وجود و حلول و اتحاد است و این که در عالم وجود جز موجود واحدی وجود ندارد که آن موجود به تعیّن خلقی متعیّن می‌شود و در صور و مظاهر امکانی تجلی می‌کند بعد از تعیّن ذاتی‌اش. و این تجلّی به نزول او و از مرتبه احدیت به منازل اشیای مختلف با تحدید به حدود آنها حاصل می‌شود. این مطلب در کتب آنها به تفصیل آمده است. اگر خدای تعالی تعیّن خلقی داشته باشد، پس خلقی در کار نیست بلکه اوست که به صورت خلق ظاهر شده است و صفات خلق و افعال آنها صفات و افعال خدای تعالی است.»[۳۱]

جبر عرفانی در نگاه علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی (ره) در کتاب «الرسائل التوحیدیّة» در توضیح جبر عرفانی می‌نویسد:

«در رساله «الاسماء الحسنی» برهان اقامه کردیم که هر فعلی که در عالم وجود تحقّق پیدا می‌کند، با اسقاط جهات نقص از آن و پاک کردن آن از کثافات مادّه و قوّه و امکان یعنی از تمام جهات عدمی، فعل خدای تعالی است؛ بلکه چون عدم و همه آنچه به عدم اضافه می‌شوند حقیقتاً در خارج و عالم عین تحققی ندارند – زیرا در خارج جز وجود و اطوار و رشحات آن چیز دیگری نیست – پس در خارج، فعلی جز فعل خدای سبحانه و تعالی وجود ندارد. و این امری است که برهان و ذوق هم بر آن دلالت دارد.»[۳۲]

علامه (ره) در موضع دیگری از کتاب مذکور می‌نویسد:

«بدان در این مسئله نظر دیگری است که با توجّه به آن، موضوع این بحثها و مشاجره‌ها به طور کلّی از میان می‌رود، و آن نظر توحیدی

بر اساس تعالیم وحی و یافت فطری، خداوند با اعطای اختیار به انسان به وی سلطنت بر فعل و ترک را تملیکَ کرده است و در عین حال ارادهٔ الله بر اراده عبد حاکم است و هر آن خداوند بخواهد، می‌تواند مانع فعل عبد شود اما خواست خداوند بر تکلیف و امتحان بندگان تعلق گرفته است لذا به طور معمول مانع افعال بندگان نمی‌شود و آنچه را بنده اراده کند، خداوند اذن انجام آن را می‌دهد به این معنی که بین او و فعلش، اگر بخواهد مانعی ایجاد نمی‌کند.

است که در این رساله‌ها گذشت. پس همه افعال از برای خداست همانطور که اسما و ذوات همه از برای خداست. پس فعلی نیست که فاعلی غیر خدای سبحانه مالک آن باشد تا موضوع برای جبر یا تفویض وجود داشته باشد. دقّت کن.»[۳۳]

ایشان می‌فرماید: «با مبنای عرفا، مشاجرات بین اشاعره، معتزله، فلاسفه و... مرتفع می‌شود.»

جبر عرفانی در کتاب «فلسفه الاهی از منظر امام رضا علیه السلام»

در کتاب «فلسفه الاهی از منظر امام رضا علیه السلام» به صورت روشن‌تری به مبنای عرفان پرداخته شده است. در آن کتاب در نفی جبر و تفویض و امتناع آن در مبنای عرفان آمده است:

«بر اساس توحید افعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و در عرفان عملی مشهود می‌گردد، تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است، به گونه‌ای که (طبق معنای مجاز)، اسناد وجود به انسان، در حقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مثل نسبت دادن جریان آب به ناودان که گفته می‌شود: «ناودان جاری شد» با آنکه جریان حقیقی از آب است.

بنابر این موجود ممکن، تصویری از حقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقی در خارج ندارد و تنها نقش وجودی انسان، حکایت صادقانه از صاحب حقیقی تصویر، یعنی وجود مطلق خداوند سبحان است. حال اگر درباره موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد، گفته شود: این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفای موضوع است. زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد و در جایگاهی میان دو حالت جبر و تفویض (افراط و تفریط) واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم، چون جایگاه میانه را به موجودی نسبت داده‌ایم که حقیقتاً مالک آن مقام نیست». [۳۴]

جبر عرفانی در نگاه محیی الدین عربی

در فصوص الحکم می‌خوانیم: «کلّ مرضیّ محبوب و کل ما یفعل المحبوب محبوب فکله مرضیّ لأنّه لافعل للعین بل الفعل لربّها فیها فاطمأنت العین أن یضاف إلیها فعل.»[۳۵]

در ممد الهمم در شرح این عبارت می‌نویسد: «هر مرضی محبوب است. (یعنی به نسبت آن کسی که اراده و رضایش به او تعلق گرفت) و هر چه را که محبوب می‌کند، محبوبِ محبِّ او نیز هست. پس آنچه در دار وجود انجام می‌شود و جریان می‌یابد مرضی است، (زیرا مرضیّ رب اوست). زیرا برای عین ممکنه فعلی نیست، بلکه فعل برای رب آن عین است در آن عین (یعنی فعل، فعل رب است که در عین ظاهر می‌شود). پس عین موجوده قبول کرده است که فعلی به او اضافه و نسبت داده شود؛ پس عین راضی شد به آنچه که در او ظاهر می‌شود و از او ظهور می‌کند.»[۳۶]

استاد جهانگیری معتقد است، جبر ابن عربی از سنخ جبر مکانیکی و جبر اشعری و جبر فلسفی نیست بلکه نوع خاصی از جبر است که با مبانی عرفانی او هماهنگ است. وی می‌نویسد:

«ابن عربی قائل به وحدت است، و چنان که بارها در این رساله اشاره شده است، او حق را خلق و خلق را حق می‌خواند و نه تنها او را خالق افعال عباد، از قبیل خوردن، نوشیدن، شنیدن و گفتن و امثال آنها می‌داند، بلکه او را به صورت هر خورنده و نوشنده و شنونده و گوینده‌ای ظاهر و متجلی می‌انگارد، و حتی بالاتر از اینها، او در دار هستی جز الله سامع و قائلی نمی‌شناسد و آنجا هم که میان آنها فرق می‌گذارد، آن فرق را اعتباری بیش نمی‌انگارد. گذشته از اینها، اصل جبر او، یعنی جبری که مقتضای اصول عرفان اوست، جبری است ذاتی، یعنی مقتضایِ ذاتِ هر موجودی و نیز اصلی است شامل، یعنی اختصاص به خلق ندارد، بلکه فراگیرنده سرتاسر هستی است اعم از حق و خلق که در پیش گفته شد که به عقیده وی، علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت باعث ظهور علمی اعیان و به اصطلاح ثبوت آنها می‌گردد و از آنجا که هر عین را استعدادی است ذاتی که لایتغیّر است، هر یک از اعیان به سبب استعدادش از خداوند احکامی تقاضا و طلب می‌نمایند و او باید احکام مورد تقاضای آنها را اجرا نماید و مسئول و مطلوبشان را برآورده سازد، که خداوند محکوم استعدادات اعیان است؛ و با توجه به این که استعدادات ذاتی اعیان غیر

علامه طباطبایی در کتاب «الرسائل التوحیدیّة» در توضیح جبر عرفانی می‌نویسد: «در رساله «الاسماء الحسنی» برهان اقامه کردیم که هر فعلی که در عالم وجود تحقق پیدا می‌کند، با اسقاط جهات نقص از آن و پاک کردن آن از کثافات مادّه و قوّه و امکان یعنی از تمام جهات عدمی، فعل خدای تعالی است؛ بلکه چون عدم و همه آنچه به عدم اضافه می‌شوند حقیقتاً در خارج و عالم عین تحققی ندارند - زیرا در خارج جز وجود و اطوار و رشحات آن چیز دیگری نیست - پس در خارج، فعلی جز فعل خدای سبحانه و تعالی وجود ندارد. و این امری است که برهان و ذوق هم بر آن دلالت دارد.»

مرحوم علامه محمد تقی جعفری نظریات منقول درباره جبر و اختیار را برشمرده، در مورد نظر عرفا با عنوان مکتب وحدتی‌ها می‌نویسد: «این مکتب که میان خداوند و موجودات هیچ گونه تغایری نمی‌بینند بلکه خداوند را صورت اجمالی موجودات و موجودات را صورت تفصیلی خداوند می‌داند، نبایستی این مسئله را مورد بررسی قرار دهد زیرا نه خالقی هست و نه مخلوقی، تا ببینیم دخالت صورت اجمالی (خدا) در کارهای صورت تفصیلی (موجودات) از چه قرار است.برای نمونه می‌توانیم رباعی عبدالرحمن جامی را در نظر بگیریم:
چون حق به تفاصیل و شئون گشت عیان
مشهود شد این عالم پر سود و زیان
چون باز رونـد عالم و عالمیان
در رتبه اجمال حق آید به میان!

مجعولند و به هیچ نحـوی تغیّر و تبدل نمی‌یابند و خداوند آنها را دگرگون نمی‌سازد، که تغیّرِ ذاتی مستحیل می‌نماید و امر خداوند به امر مستَحیل تعلق نمی‌یابد، پس هیچ موجودی را از این احکام و به اصطلاح قضا و قدر الاهی مَفَرّی و مَخلصی نمی‌باشد و در نتیجه اختیار به معنای انتخاب آزاد نه تنها در مورد خلق، بلکه در خصوص حق نیز منتفی می‌گردد و جبری فراگیرنده و حاکم و متحکّم سرتاسر هستی را فرا می‌گیرد و به هر موجودی اعم از حق و خلق حکومت می‌کند. چنان که در کتاب «انشاء الدوائر»با کمال صراحت و جسارت، اختیار را از خداوند سلب کرده، امکان را انکار کرده و وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته است.»[۳۷]

جبر عرفانی در نگاه عبدالرزاق کاشانی

عبد الرزاق کاشانی می‌گوید: «محو عبودیت و محو العبد، اسقاط اضافه شدن وجود به اعیان است، زیرا اعیان شئون ذاتی‌اند که در حضرت واحدیت به حکم عالمیّت ظاهر شده‌اند. پس اعیان معلومات هستند که تا ابد در عالم عین معدومند جز اینکه وجود حق در آن اعیان ظاهر شده است. پس اعیان با وجود اینکه ممکنی معدوم اند، برای آنها آثاری در وجود است که آن وجود به واسطه آن اعیان و صورتهای معلوم آنها ظاهر می‌شود، و وجود جز عین حق متعال نیست. و اضافه وجود به اعیان،نسبتی است که در خارج وجودی برای آن نیست و افعال و تأثیرات تابع وجود است زیرا معدوم تأثیری ندارد پس فاعلی و موجودی نیست جز حق تعالی به تنهایی.»[۳۸]

جبر عرفانی و مرحوم محمد تقی جعفری

مرحوم علامه محمد تقی جعفری نظریات منقول درباره جبر و اختیار را برشمرده، در مورد نظر عرفا با عنوان مکتب وحدتی‌ها می‌نویسد: «این مکتب که میان خداوند و موجودات هیچ گونه تغایری نمی‌بینند بلکه خداوند را صورت اجمالی موجودات و موجودات را صورت تفصیلی خداوند می‌داند، نبایستی این مسئله را مورد بررسی قرار دهد زیرا نه خالقی هست و نه مخلوقی، تا ببینیم دخالت صورت اجمالی (خدا) در کارهای صورت تفصیلی (موجودات) از چه قرار است.برای نمونه می‌توانیم رباعی عبدالرحمن جامی را در نظر بگیریم:

چون حق بتفاصیل و شئون گشت عیان
مشهود شد این عالم پر سود و زیان
چون باز روند عالم و عالمیان
در رتبه اجمال حق آید بمیان

اگر حقیقتاً چنین مکتبی در جهان بشریت وجود داشته باشد، مسأله جبر و اختیار برای آن مکتب قابل طرح نیست. و اگر هم مانند سایر مکاتب این مسئله را عنوان کنند، در حقیقت خالی از تشریفات بی اساس نخواهد بود، زیرا روشن است که پس از آنکه فرض کردیم: خدا و موجودات که انسان هم یکی از آنها است همگی متحداند، هر کاری را که انسان انجام می‌دهد، در حقیقت خدا انجام داده است، اصلاً مسأله جبر و اختیار موضوع ندارد تا بدانیم انسان مجبور است یا فاعل مختار.» [۳۹]

با توجه به عبارات فوق روشن شد که این نظریه نیز همچون نظریه فلاسفه به جبر منتهی می‌شود و برای انسان اختیار به معنای توانایی بر فعل و ترک باقی نمی‌گذارد و همه مشکلات نظریه جبر در جبر عرفانی نیز وجود دارد.

در این مقاله به اهمیت، پیشینه و محدوده بحث جبر و اختیار اشاره شد و بیان گردید که در این بحث، سه دیدگاه مهم و اساسی وجود دارد که عبارتند از: نظریه جبر، نظریه تفویض و نظریه امر بین الامرین.

گفتیم، سه مکتب اشعری، فلسفه و عرفان قائل به جبر هستند. نظریه تفویض مربوط به معتزله است و در مکتب اهل بیت علیهم السلام امر بین الامرین مطرح شده است. جبر اشعری در قالب مسأله کسب، جبر فلسفی به صورت ضرورت علّی و جبر عرفانی با نفی وجود از غیر خدا و از باب سالبه به انتفاء موضوع مطرح می‌شود.

توضیح نظریه لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین بر اساس مبانی کلامی شیعه نیاز به مقال دیگری دارد.

فهرست منابع

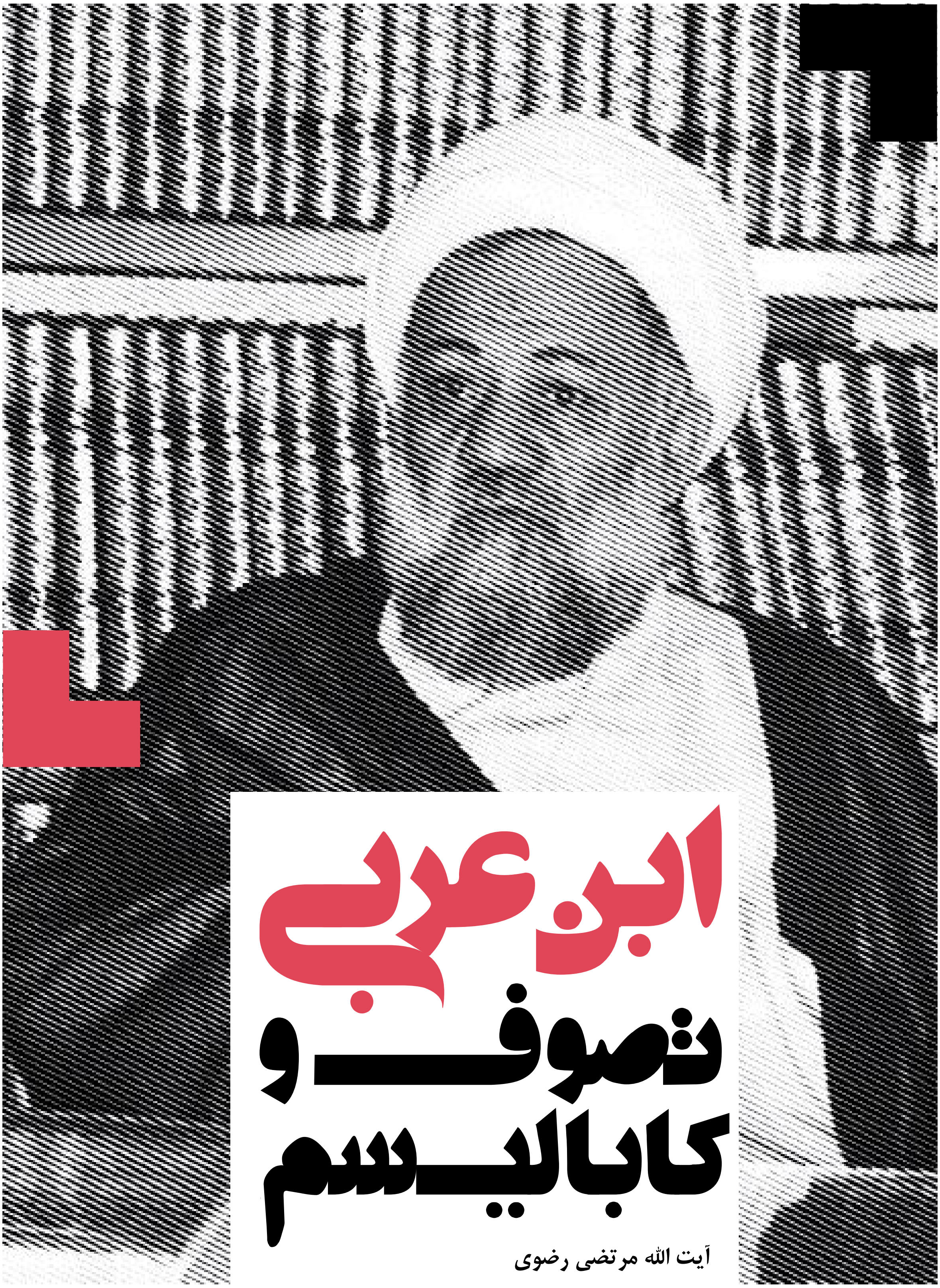
۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ه.ش.
۳. اشعری، ابوالحسن، اللعمع فی الرد علی

اهل الزیغ والبدع، مطبعة مضر شرکة مساهمة مضریّة، ۱۹۵۵م.
۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، انتشارات شریف الرضی، ۱۳۷۰.
۵. جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیّة.
۷. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه الاهی از منظر امام رضا علیه السلام، ترجمه زینب کربلایی، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ه.ش.
۸. جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. ۱۳۸۳ ه.ش.
۹. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴ه.ش.
۱۰. حسینی طهرانی، سیدهاشم، توضیح المراد، انشارات مفید، ۱۳۶۵ ه.ش.
۱۱. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب والسنّة والعقل، موسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶ ه.ق. ۱۳۸۴ ه.ش.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۳. شیرازی، صدرالدین، ترجمه اسفار اربعة، ترجمه محمد خواجوی ،انتشارات مولی، ۱۴۲۵ ه.ق. ۱۳۸۳ه.ش.
۱۴. شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهایةالحکمة، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۴ه.ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیّة، تحقیق موسسة النشر الاسلامی، موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳ ه.ش.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، کتاب المحصّل، تحقیق حسین أتای، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۲۰ ه.ق. ۱۹۹۹م.
۱۸. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق توفیق الطویل و سعید زاید، قاهره، الموسسة المصریّة العامة.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیّة، تحقیق دکتر محمد کمال ابراهیم جعفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰ه.ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۴۲۵ه.ق. ۱۳۸۳ ه. ش

پی نوشت‌ها:

۱) بنگرید به: فخر رازی کتاب المحصل / ۴۵۵.
۲) برای نمونه بنگرید به: اشعری، اللمع، ص ۴۲.
۳) ملاصدرا، اسفار ۶ / ۳۸۸.
۴) والفعل الاختیاری لایتحقّق ولایصح بالحقیقة إلاّ فی واجب الوجود وحده. وغیره من المختارین لایکونون إلاّ مضطرّین فی صورة المختارین. «همان، ص ۳۱۲».
۵) ر.ک: علی بن موسی الرضاعلیه السلام والفلسفة الالهیّة/ ۸۸-۸۹.
۶) برای نمونه بنگرید به: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۸ ص ۱۰۹.
۷) بنگرید: فخر رازی، کتاب المحصل / ۴۵۸، تفتازانی ،شرح المقاصد ۴ / ۲۲۷.
۸) بنگرید: فخر رازی، کتاب المحصل / ۴۵۹ و تفتازانی، شرح المقاصد ۴ / ۲۳۱-۲۳۲.
۹) رعد/ ۱۶.
۱۰) بنگرید: فخر رازی، کتاب المحصل / ۴۶۸-۴۶۹ و تفتازانی، شرح المقاصد ۴ / ۲۳۸.
۱۱) توضیح المراد / ۵۵۶.
۱۲) انسان/ ۳۰.
۱۳) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) ۱ /۳، ص ۳۳۶. ورک: اسفار ۶ / ۳۸۸.
۱۴) در همین خصوص، برخی از صاحب نظران فلسفه نیز به این اشکال تفطن یافته و نظریه ملاصدرا را در توجیه اختیار انسان نپذیرفته‌اند. برای مثال، به عبارت زیر توجه فرمایید.
إنّ البحث لیس فی التسمیة حتی یقال: إنّ التعریف المذکور للفعل الإختیاری یوجب کون الإرادة والفعل من الأمور الإختیاریّة،بل البحث فی واقع الإرادة وحقیقتها، فإذا کانت ظاهرة فی الضمیر الإنسانی فی ظل عوامل نفسانیّة أو أرضیّة وسماویّة، فلاتکون أمراً اختیاریاً. وبالنتیجة، لایکون الفعل أیضاً فعلاً اختیاریاً.(الالهیّات / ۳۰۷).
۱۵) اسفار ۶ / ۳۱۰.
۱۶) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) ۱ /۳، ص ۲۶۲-۲۶۳.
۱۷) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) ۱ /۳، ص ۲۶۴-۲۶۵. ورک: اسفار ۶ / ۳۱۲.
۱۸) اسفار ۴ / ۱۱۴.
۱۹) علامه طباطبایی، حاشیه اسفار ۶ / ۳۸۸.
۲۰) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج ۱/۳ ص۳۳۹. ورک: اسفار ۶ / ۳۹۰.
۲۱) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج ۱/۳، ص ۳۲۰-۳۲۱.ورک: اسفار ۶ / ۳۷۲.
۲۲) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج ۱/۳، ص ۳۲۱-۳۲۲.ورک: اسفار ۶ / ۳۷۳.
۲۳) نهایة الحکمة ۲ / ۳۴۶-۳۴۸.
۲۴) نهایة الحکمة ۲ / ۳۵۰.
۲۵) ترجمه و شرح نهایة الحکمة ۳ / ۳۱۲.
۲۶) نهایة الحکمة ۲ / ۳۵۰.
۲۷) ترجمه و شرح نهایة الحکمة ۳ / ۳۱۲.
۲۸) در مبنای فلاسفه بر مسأله ضرورت و قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» حفاظت می‌شود. لذا اختیاری که در فلسفه مطرح می‌شود نباید با این قاعده معارض باشد.
۲۹) مجموعه آثار شهید مطهری ۶ / ۶۲۳-۶۳۳.
۳۰) ر.ک به: ممد الهمم / ۳۸-۳۹.
۳۱) توضیح المراد / ۵۵۷.
۳۲) الرسائل التوحیدیّة / ۶۶.
۳۳) الرسائل التوحیدیّة / ۱۰۷.
۳۴) فلسفه الاهی از منظر امام رضا علیه السلام / ۱۲۷-۱۲۸.ور.ک به: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیّة / ۸۸-۸۹.
۳۵) فصوص الحکم، با تحقیق و تعلیق ابوالعلا عفیفی، انتشارات الزهراء، ص ۹۱.
۳۶) ممد الهمم در شرح فصوص الحکم / ۱۹۷.
۳۷) محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی /۴۲۲-۴۲۳.
۳۸) اصطلاحات الصوفیّة / ۸۰.
۳۹) جبر و اختیار، محمد تقی جعفری، ص۱۹۰-۱۹۱.

مقاله ۲



ابن عربی
تصوف و کابالیسم

آیت الله مرتضی رضوی

در کتاب «محیی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم، بیست و یک دلیل آورده ام که محیی الدین اسپانیائی بولدزر جاده صاف کن جنگ‌های اندلس، جنگ‌های صلیبی و حملۀ مغول بود. و اینک بیست و دومین دلیل را در این جزوه تقدیم می‌کنم.

می دانم: آنان که کتاب مذکور را نخوانده‌اند با مشاهده عبارت فوق، دچار نوعی شگفتی می‌شوند. اما جوابِ مسئله را در دو جلد آن کتاب به طور مستدل شرح داده ام.

کابالا، کباله، کبّاله، قباله و کابالیسم: در این مقاله به هیچ وجه در صدد شرح و توضیح جریانِ فکری سیاسی کابالا نیستم. زیرا اولا از موضوع بحث من خارج است و ثانیاً نوشته‌ها و مقالات متعدد به ویژه در عرصه اینترنت در شرح و توضیح آن آمده است و نیازی به تکرار مجدد آن‌ها نیست.

محیی الدین اسپانیائی در شهر «قونیه» دقیقاً سه راهی جاده ابریشم که ممالک اسلامی را از سیحون تا تنگه داردانل به اروپای شرقی و مرکزی وصل می‌کرد، با «جاده اعظم» که قونیه را تا مصر، مراکش و اندلس وصل می‌کرد، مستقر شد و کتاب «فصوص الحکم» را که همان اصول کابالیسم در لباس اصطلاحات صوفیان اسلامی است، در همان قونیه نوشت. روزی که لشکر مغول به نزدیک قونیه رسیده بود محی الدین در کاخ خود در قونیه شعر می‌سرود و پیش از آن نیز در برابر حمله صلیبیان، مسلمانان را از رفتن به بیت المقدس باز می‌داشت.

و نیز به شرح و بیان جزئیات نقش کابالیسم در ایجاد اتحاد میان مسیحیت و یهودیت بر علیه اسلام، نمی‌پردازم؛ تنها در متن جزوه اشاره شده است که کابالیسم اولین گام و در بیان دیگر نطفه اصلی این اتحاد است و پیش از آن، مسیحیان، یهودیان را قاتل عیسی (ع) می‌دانستند و کینه و دشمنی عمیق با یهود داشتند گرچه در اصل اعتقاد به کتاب عهد عتیق (تورات) با آنان مشترک بودند.

این نطفه در حوالی ۱۱۶۰ تا ۱۱۷۰ میلادی در جنوب فرانسه بسته شد و در حوالی ۱۲۳۰ در اسپانیا- که آن روز زیستگاه انبوه یهودیان در کنار مسیحیان و مسلمانان، بود- توسط مثلّث زیر به تکامل خود رسید و به اجرا گذاشته شد:

۱- نهمانیدس: رهبر دینی و بنیانگذار مرکز آموزش کابالا در شهر «گرونا» و مشاور جیمز اول پادشاه مسیحی. نهمانیدس طراح اصلی اجرائی شدن اتحاد مسیحیان و یهودیان به محور اصول کابالا و نیز برنامه جنگ نرم بر علیه مسلمانان اندلس (اسپانیا) بود؛ علاوه بر محصولات تاکستان‌های مسیحیان و یهودیان، تاکستان‌های مسلمانان را نیز اجاره کرده و به شراب تبدیل نموده و در مراکزی شبیه کافی شاپ‌های امروزی به طور تقریباً رایگان در اختیار پسران و دختران جوان مسلمان قرار داده و آنان را از غیرت دینی تهی کردند. و...[۱]

۲- مه ربن تودورس ابولافی: این شخص رئیس انبوه یهودیان اسپانیاکه آن روز جمعیت شان در اسپانیا بیش از همه کشورهای جهان بود- که ریاست قومی و نژادی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یهودیان با او بود. در تاریخ یهود پس از سقوط دولت شان به دست بخت النصر (بنی آکد ناصْر) قدرتمندتر از او در سمت مذکور کسی نبود.

۳- جیمز اول پادشاه مسیحیان اسپانیا ملقب به «شاه فاتح» که در سایه همکاری دو شخصیت یهودی مذکور در بالا در جنگ با مسلمانان فاتح گشت.

اقدام و موفقیت این مثلث در برابر مسلمانان اسپانیا (اندلس)- که مسلمانان را قتل عام کرده و یا به دریا ریختند و تعداد کشته‌ها سر از صدها هزار در آورد- بزرگترین پیروزی اتحاد مسیحی یهودی در مقابل مسلمانان است.

نسخه همیشگی: اتحاد مذکور به محور اصول کابالا و موفقیت عظیم این اتحاد در برابر مسلمانان، «حکمت عملی» کابالا را به یک نسخۀ همیشگی و برنامه استراتژیک سلطه بر جوامع حتی جامعه‌های غیر مسلمان، تبدیل کرد. و تاسیس دولت اسرائیل بر اساس همین اتحاد کابالیسم، مبتنی است.

و نیز، به خوبی و با صراحت روشن است که اصول فراماسونری همان اصول کابالیسم است حتی محرمانه بودنش.

حکمت عملی: کابالا به دو بخش تقسیم می‌شود: حکمت نظری که به مسائل «هستی شناسی» می‌پردازد و حکمت عملی که نتیجه اساسی آموزه‌های این بخش حذف مرز میان مسیحیان و یهودیان و ایجاد اتحاد است که در سبک محی الدین، نتیجه اصلی آن تخریب و حذف اعتقادات و خط قرمزهای اسلام و انهدام اصول اعتقادی اسلام نه برای اتحاد مسلمان، یهودی و مسیحی بل برای از بین بردن اسلام است.

محیی الدین که اسپانیائی و معاصر سه شخصیت مثلث مذکور در بالا است در سنّ ۳۷ سالگی[۲] به پشت جبهه و پشت عقبۀ مسلمانان (مراکش، الجزایر، تونس و مصر) اعزام شده بود تا عقبه مسلمانان را تخریب کند و کرد؛ مردم کشورهای مذکور را از کمک رسانی به مسلمانان اندلس بازداشت. زمانی که پیروزی مثلث مذکور بر مسلمانان به مرحله حتمی رسید، محیی الدین به دستور مثلث مذکور مامور گشت که فعالیت‌های خودش را در خاورمیانه متمرکز کند.

در آن برهه یعنی وقتی که پیروزی مثلث مذکور به مراحل حتمی خود رسید، واقعه بزرگ تاریخی دیگری رخ داد؛ پاپ و واتیکان با مشاهده پیروزی کابالیست مثلث بر مسلمانان، به بزرگترین آرزوی چندین قرنی خود رسیدند، واتیکان نیز اتحاد مذکور را در عمل

به رسمیت شناخت[3] . دربار واتیکان با چنگیزخان مغول باب مراوده دیپلماتیک را باز کرد و رهبری زمینه سازی جنگ نرم برای راهگشائی حمله مغول، به عهده محیی الدین گذاشته شد.

محیی الدین اسپانیائی در شهر «قونیه» دقیقاً سه راهی جاده ابریشم که ممالک اسلامی را از سیحون تا تنگه داردانل به اروپای شرقی و مرکزی وصل می‌کرد، با «جاده اعظم»[4] که قونیه را تا مصر، مراکش و اندلس وصل می‌کرد، مستقر شد و کتاب «فصوص الحکم» را که همان اصول کابالیسم در لباس اصطلاحات صوفیان اسلامی است، در همان قونیه نوشت. روزی که لشکر مغول به نزدیک قونیه رسیده بود محیی الدین در کاخ خود در قونیه شعر می‌سرود[5] و پیش از آن نیز در برابر حمله صلیبیان، مسلمانان را از رفتن به بیت المقدس باز می‌داشت.

این مسائل را در حد لازم در جلد دوم شرح داده ام لیکن در زمان تدوین آن کتاب آشنائی کافی با کابالیسم نداشتم. با آشنائی و مطالعه و شناخت کابالا برایم روشن شد که فصوص الحکم دقیقاً همان کابالیسم است با یک فرق:

کابالیسم که اصلی ترین کتاب آن «کتاب ظهر» است سر و کارش با باورهای یهودی و مسیحی است که اصول هر دو دین را با توجیهات عجیب و غریبی تاویل کرده و بر اصول کابالیسم تبدیل می‌کند. اما سر و کار فصوص الحکم با اصول اساسی اعتقادی اسلام است که آن‌ها را به اصول کابالیسم تبدیل کرده و همان طور که خودش در اشعارش گفته جامعه مسلمانان را به جامعه فاقد دافعه و جامعه سلطه پذیر تبدیل می‌کند و کرد. (به اشعار او در این زمینه در ادامه مقاله خواهیم پرداخت)

همان طور که گفتم، در این مقاله کاری با جزئیات و مباحثات قابل اختلاف کابالا و کابالیسم ندارم، تنها اصول مسلم کابالا را که مورد اجماع محققین است در اینجا می‌آورم تا بار دیگر محیی الدین را در آئینه فصوص نشان دهم.

سیاست خردمندانه کنترل کابالا: تصوف (در هر قالب خواه در ماهیت کابالیسم و خواه در ماهیت هندوئی و بودائی و خواه در قالب تصوف صوفیان ما) در هر جامعه ای رواج یابد، آن را به انحطاط و سقوط می‌کشاند؛ همان طور که قرن‌های مدید مناطق هند و چین را ساقط و منحط کرده بود. جامعه‌های هند و چین وقتی توانستند به خود آیند که تصوف را از اداره جامعه و سیاست و نظام اقتصادی بیرون راندند. و ممالک اسلامی وقتی به سقوط و انحطاط رسید و در میان مثلث جنگ‌های اندلس، جنگ‌های صلیبی و حمله مغول (باصطلاح خرد و خمیر شد بل نرم‌تر از هر خمیر) و به جنازه نیمه جان که هیچ توان دفاعی از خود نداشت تبدیل گشت که تصوف همه گیر و در اوج رواج خود بود.

تصوف (در هر قالب خواه در ماهیت کابالیسم و خواه در ماهیت هندوئی و بودائی و خواه در قالب تصوف صوفیان ما) در هر جامعه ای رواج یابد، آن را به انحطاط و سقوط می‌کشاند؛ همان طور که قرن‌های مدید مناطق هند و چین را ساقط و منحط کرده بود. جامعه‌های هند و چین وقتی توانستند به خود آیند که تصوف را از اداره جامعه و سیاست و نظام اقتصادی بیرون راندند. و ممالک اسلامی وقتی به سقوط و انحطاط رسید و در میان مثلث جنگ‌ های اندلس، جنگ‌های صلیبی و حمله مغول (باصطلاح خرد و خمیر شد بل نرم‌تر از هر خمیر) و به جنازه نیمجان که هیچ توان دفاعی از خود نداشت تبدیل گشت که تصوف همه گیر و در اوج رواج خود بود.

و به همین دلیل، امروز غربیان با تمام توان تصوف را در جوامع اسلامی بشدت تشویق و ترویج می‌کنند.

این ماهیت تصوف است که خیال گرائی محض را «باطن گرائی» نامیده و «واقعیات» و «واقعیت گرائی» را به خیال تبدیل می‌کند، که:

كلّما فی الكون وهمٌ او خيال
او عكوسٌ فی المرايا او ظلال

سرود همه جائی تصوف است که صوفیان هر جامعه با زبان و ادبیات خودشان سر می‌دهند.

باید اذعان کرد که اتحادیه مسیحی و یهودی، تا این اواخر برخورد کاملاً خردمندانه ای با کابالا داشته است؛ هرگز کابالیسم را به مشروعیت کامل نشناختند، کابالا همیشه با عدم مشروعیت همراه بوده است.

برخوردشان با کابالا تنها به عنوان وسیله ای برای ترمیم همان «یأس و نا امیدی» که در بالا بیان شد، بود و صرفاً به عنوان ابزار از آن استفاده کردند.

در این اواخر گویا رشته این کنترل خردمندانه از دست شان در رفته گروه‌ها و فرقه‌های کابالیست ظاهر می‌شوند مانند شیطان پرستی و گروه‌های دیگر کابالیست.

البته استفاده ابزاری از کابالا در برابر مسلمانان به صورت یک برنامه مداوم تا به امروز (هم در زمینه جنگ نرم و هم در عرصه تولید و جنگ اقتصادی و هم در عرصه نظامی، برای سلطه بر جوامع غیر مسیحی و غیر یهودی) مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرد.

اصول مسلّم کابالا

اصل اول: هوخمه (= حکمت): تسمیهٔ اهریمنی ترین فکر با هوخمه و حکمت.

این نامگذاری که عنوانی است برای ماهیت تصوف یهودی کابالا، در میان صوفیان ممالک اسلامی وجود نداشت. محیی الدین نام کتاب خود را «فصوص الحکم» گذاشت و آن را از کابالیسم به تصوف ممالک اسلامی نفوذ داد. سخن در «عنوان» و «اصطلاح»

است نه در به کارگیری لفظ حکمت در کاربرد لغوی. محیی الدین در آغاز فصوص مدعی است که نام کتاب و حکمت بودن محتوای آن را نیز پیامبر اسلام(ص) در آن رؤیا، تعیین کرده است. او در این ماموریت خود به جای «مثلث نهمانیدس» نام پیامبر(ص) را آورده است.

از آن به بعد صوفیان در ممالک اسلامی این عنوان نان و آب دار را برای تصوف‌های گوناگون خود برگزیدند.

این ماهیت تصوف است که خیال گرائی محض را «باطن گرائی» نامیده و «واقعیات» و «واقعیت گرائی» را به خیال تبدیل می کند، که: کلّما فی الکون وهمٌ او خیال او عکوسٌ فی المرایا او ظلال سرود همه جائی تصوف است که صوفیان هر جامعه با زبان و ادبیات خودشان سر می‌دهند.

هستند.

اصل سوم: تقسیم کار میان خدایان

خدایان که زیر نظر «الله» کار می‌کنند هر کدام بخشی از کائنات و امور مربوط به آن بخش را اداره می‌کنند.

اولین کسی که این سخن را در میان جامعهٔ اسلامی مطرح کرده محیی الدین است.

ارثیه یونانی: به خوبی روشن است که این «چارت اداری خدایان» که کابالیسم و محیی الدین برای خدا درست می‌کنند بر گرفته از «ربّ و ارباب انواع» افلاطون است.

نفوذ این اصل در میان صوفیان مدعی تشیع

در میان شیعیان تا قرن هشتم هیچ صوفی ای موفق نگشته بود. اگر یک فرد شیعی به تصوف می‌گرائید منکوب و مطرود می‌گشت. در قرن مذکور سید حیدر آملی با تمسک به تایید علمی، زهدی و تقوائی که از فخرالمحققین فرزند علامه حلّی دریافت کرده بود، توانست به عنوان یک شیعهٔ صوفی، موفق شود. شرایط زمان به ویژه در درون ایران با او مساعد بود.

سید حیدر با این گرایش در صدد بود که اسماعیلیان پراکنده در البرز مرکزی را جمع کرده و قدرتی به دست آورد. او با این که یک شرح نسبتاً انتقادی بر فصوص نوشت اما در واقع آن را به عنوان حکمت و یک متن از متون تصوف ممالک اسلامی پذیرفت. در نتیجه، سید حیدر، هم حضور تصوف در میان شیعه را بنا نهاد و هم عنوان حکمت را به میان شیعیان نفوذ داد.

ملاصدرا هم محتوای فصوص و هم عنوان حکمت را با تحمیل تصوف محیی الدین بر ارسطوئیات و تحمیل این معجون یونانی–کابالیستی بر قرآن و حدیث، عنوان راه و مسلک خود را «حکمت متعالیه» نامید.

او با تحکّمات ضد عقلی، ضد لغت و ضد کاربرد الفاظ، بر خلاف همهٔ قوانین و قواعد علمی و ادبی، الفاظ حکمت در قرآن و حدیث را بر بینش خود تفسیر بل تحریف کرد.

اصل دوم: وحدت در عین کثرت

اولین اصل در خداشناسی کابالا این است که: خداوند در درجه اعلی، یگانه و «احد» است امادر درجه دوم متعدد و متکثّر است، کابالیست‌ها این درجه دوم را «سفیرات» می‌نامند.

نفوذ: محیی الدین در «فصّ شیثی» می‌گوید: «الله» خدای یگانه و احد است، و هر کدام از اسماء خدا نیز یک خدا

اصل چهارم: صحیح دانستن تناقض

یکی از اصول کابالیسم (همان طور که از اصل دوم نیز پیداست) باطل ندانستن تناقض است که همه اصول و فروع آن بر این اصل استوار است. در تاریخ بشر و در تاریخ ملل و نحل و در تعقل هر انسان عاقل، جنون و دیوانگی بزرگ‌تر از این نبوده و نیست که فرد عاقلی تناقض را صحیح بداند.

نفوذ: محیی الدین در همان فصّ شیثی این تناقض را می‌آورد و در «فصّ ادریسی» آن را فراز می‌کند.

اولین کسی که در جامعه اسلامی چنین سخنی را گفته است محیی الدین است. قیصری شارح نامدار و مرید وفادار و با استعداد محیی الدین در شرح فصّ ادریسی در توجیه سخن محیی الدین می‌گوید: این «تناقض من وجه» است و تناقض من وجه اشکال ندارد!

(شرح بیشتر این مطلب در جلد دوم «محیی الدین در آئینه فصوص» بخش «فصّ ادریسی» آمده است)

مهمتر این که همه فصّ‌های فصوص بر این اساس یعنی بر اساس «عدم بطلان تناقض» مبتنی است.

در میان شیعیان تا قرن هشتم هیچ صوفی ای موفق نگشته بود. اگر یک فرد شیعی به تصوف می‌گرائید منکوب و مطرود می‌گشت. در قرن مذکور سید حیدر آملی با تمسک به تایید علمی، زهدی و تقوائی که از فخرالمحققین فرزند علامه حلّی دریافت کرده بود، توانست به عنوان یک شیعهٔ صوفی، موفق شود.

اصل پنجم: خدایان مؤنّث

اصل دیگر کابالیسم وجود خدایان مؤنّث است. و این عنصری است که از «سازمان الهه‌های یونان باستان» بر گرفته شده است.

نفوذ: محیی الدین در «فصّ شیثی» رسماً می‌گوید: هر خدا از خدایان به همراه خواهرانش (اخواته) بخش مورد اداره خود را اداره می‌کند. سخنی که پیش از محیی الدین به گوش هیچ مسلمانی حتی صوفی در جوامع اسلامی نخورده بود.

اصل ششـم: تعامل و همکاری میان خدایان

حتـی پارتی بـازی (تحـت عنوان شـفاعت) مثلاً درباره یک انسـان، میان خدایان بر قرار است.

نفـوذ: محیـی الدیـن ایـن اصـل کابالیسـت را به جامعه اسلامی نفوذ داد و پیش از او چنیـن اِزخرافاتی در جوامع اسـلامی شـنیده نشـده بود. او در فصّ شیثی این مسئله را با این عبارت به پایان می‌برد: فانّ «الرّحمن» ماشـفع عنه «المنتقـم» فی اهل البلاء الاّ بعد شـفاعهٔ الشّافعین: رحمن در حضور منتقم درباره اهل گرفتاری، شـفاعت نمی‌کند مگر پس از آن که شافعان دیگر (خدایان دیگر)در پیش رحمان شفاعت کرده باشند.

محیی الدین به حدّی فکر بشـر را وارونـه می‌کند کـه «خیال» را بـه «عیـن» و عیـن را بـه خیال تبدیـل می‌کنـد و همیـن طـور عینیت هستی و جهان هستی را به خیـال و تخیلات را به عینیت تبدیل می‌کند.

اصل هفتم: ازلی بودن مخلوقات

در قالب ویژه ای که یکی از اصول کابالیسم است. بدین شرح: همهٔ مخلوقات، همه اشیائی که به وجود آمده‌اند یا به وجود می‌آیند و یا خواهند آمد، همگی پیش از پیدایش شـان در عالم باطن وجود داشـته‌اند و هیچ چیز مسبوق به عدم نیست و همین طور هر حادثه طبیعی و هر حادثه اجتماعی و هر رفتار انسانی.

نفـوذ: این بینش بـه صورت‌های دیگر، پیـش از محیی الدین در میان صوفیان جوامع اسـلامی بوده اسـت یعنی آنان نیز مخلوق را ازلی می‌دانسـته‌اند اما توجه شـان به تک تک مخلوقات و اشیاء نبود بل توجه شـان و محور بحث شان «آغاز پیدایش مخلـوق» بود؛ می‌گفتند خداوند هرگز بدون مخلوق نبوده اسـت و نمی‌گفتند همه مخلوقات و همه اشیاء و همـه حوادث ریـز و درشـت کائنات و حـوادث فـردی و اجتماعـی و افعال انسـان‌ها پیشـتر در عالم باطـن بوده و حضور داشته اند.

محیی الدین اولین کسـی است که این اصل کابالیسم را به تصوف صوفیان به ظاهر مسلمان وارد کرد و آن را تحت عنوان «اعیان ثابته» یک اصل از اصول تصوف در ممالک اسلامی جای داد.

در هـر دو جلـد «محیـی الدین در آئینه فصوص» اشـاره کـرده ام: محیی الدین به حدّی فکر بشر را وارونه می‌کند کـه «خیال» را به «عیـن» و عین را به خیال تبدیل می‌کند و همین طور عینیت هسـتی و جهان هسـتی را بـه خیال و تخیلات را به عینیت تبدیل می‌کند. او با

محیـی الدین در «فـصّ نوحی» می‌گویـد: قـوم نـوح در دریـا–هـای علم غرق شـدند: «اغرقوا فـی بحـار العلـم». و در «فـصّ موسـوی» فرعون را یـک عالم و عـارف می‌دانـد. و در ده‌ها مـورد دیگر حـق را بـه کافران می‌دهـد و حقارت انبیاء را (نعوذ بـالله) القـاء می‌کند. کافـران و ملحدان را محبـوب خـدا و بت پرسـتی را «راه میـان بر» برای وصال خدا می‌دانـد. و در «فصّ هارونی» می‌گویـد چون هارون نمی‌دانسـت که پرستش عجل عین پرسـتش خداسـت بر آن مردم عجل پرست اعتراض کرد و موسـی به همین جهت هارون را توبیـخ کـرد کـه چـرا مزاحم پرستش آنان شده است.

این روند واقعاً جامعه متمدن و پیشـرفته مسلمانان را به سقوط کشانید.

البتـه تصـوف و صوفیـان پیش از محیی الدین همه کارها را کرده و زمینه را برای محیی الدین آماده کرده بودند و سقوط مسـلمانان غیر از تصوف و خیال گرائـی صوفیان، عامل دیگری نداشـته است. صوفیان کردند و چه کردند!

اصل هشتم: فیضان وجود خدا

یعنی وجود خدا بر وجود اشیاء کائنات، فیضان دارد و در وجود هر چیز سریان دارد (وجود خدا در همه چیز هست) و این یکی دیگر از اصول کابالیسم است.

نفوذ: محیی الدین در «فصّ آدم» می‌گوید: اگر سـریان وجود خدا در موجودات نباشد عالَم، وجود نمی‌داشت.

پیش از محیی الدین در زبان صوفیان ممالک اسـلامی، سخن از گزافه «وحدت وجود» بود اما فیضان و سـریان، باری شـدید از «حرکت» و «تغییر» دارد که خداوند را نیز متغیر و متحرک می‌کند کـه با خدائی خدا تناقض دارد و این جنونی اسـت مبتنی بر جنون «عدم بطلان تناقض».

محیی الدین این اصل کابالائی را نیز به جوامع اسـلامی نفوذ داد و ملاصدرا و پیروانش با اختراع «فیض اقدس و فیض مقدس در وجود» آن را پرورانیدند. ملاصدرا کتابی دارد بنام «سریان الوجود».

اصل نهم: فراتر از ادیان

در برگ‌های پیشـین به شـرح رفت که کابـالا فراتـر از دو دیـن یهودی و مسـیحی می‌رود و این راه را برای ایجاد اتحاد میـان آن دو دین و پیروان شـان در مقابل مسـلمانان، برگزیده اسـت. در این مسیر مسئله را طوری برگزار می‌کند که مسـیحیت هم دین است و هم دین نیست، و یهودیت نیز هم یک دین است و هم یک دین نیست.

نفوذ: محیی الدین در «فصّ نوحی» می‌گوید: قوم نوح در دریاهای علم غرق شـدند: «اغرقـوا فی بحار العلـم». و در «فـصّ موسـوی» فرعـون را یک عالم و عـارف می‌دانـد. و در ده‌ها مورد دیگر حق را به کافران می‌دهد و حقارت انبیاء را (نعـوذ بـالله) القاء می‌کنـد. کافران و ملحدان را محبوب خدا و بت پرسـتی را «راه میـان بر» برای وصال خدا می‌داند. و در «فـصّ هارونـی» می‌گویـد، چون

هارون نمی‌دانست که پرستش عجل عین پرستش خداست بر آن مردم عجل پرست اعتراض کرد و موسی به همین جهت هارون را توبیخ کرد که چرا مزاحم پرستش آنان شده است.

قیصری در شرح فصّ آدم می‌گوید: چون انسان «لااله الا الله» می‌گوید پس «جهول» است.

به نظر او ارزش بت پرستی به حدی است که موسی(ع) از موی سر و صورت هارون(ع) گرفته و می‌کشد.

با چنین افکار عرفانی (!) که محیی الدین و همکارانش داشتند، معلوم نیست اساساً انبیاء برای چه آمده‌اند و اساساً دین چه معنائی دارد؟!

محیی الدین همه انبیاء را تحقیر می‌کند[۶]، به پیامبر اسلام(ص) توهین می‌کند[۷]، عمر را و علم عمر را بر پیامبر و علم پیامبر ترجیح می‌دهد[۸]، خودش را برتر از پیامبر اسلام(ص) می‌داند.[۹]

او بدین گونه اصل کابالیسم «فراتر از ادیان» را به جوامع مسلمانان نفوذ داد.

ابوالعلای عفیفی که فصوص را تصحیح کرده است در صفحه ۵ جلد دوم بیت زیر را از محیی الدین آورده است:

عقد الخلائق فی الاِله عقائداً
و انا اعتقدتُ جمیع ما عقدوه

مردمان مختلف درباره خدا عقیده‌های مختلف دارند و من به همهٔ آنچه آنان معتقد شده اند، معتقد هستم.

و نیز دیگر اشعار او را درباره این مسلک فرا ادیانی، ملاحظه فرمائید:

پیش از این دوستم را بد می‌پنداشتم و دفع می‌کردم
چون دین من با دین او سازگار نبود
و اینک قلبم پذیرای هر عقیده گشته است
دیری برای راهبان و چراگاهی برای آهوان جوان شده است
هم آتشکده است و هم کعبه برای طواف کنندگان
هم الواح تورات و هم مصحف قرآن شده است
متدین به دین حبّ هستم که خودم به راه انداخته‌ام
مرکب های آن را، پس «محبت» دین و ایمان من است.[۱۰]

اصل دهم: شیطان یک موجود ستوده، نیکو و مظهر خدا است

این اصل یکی دیگر از اصول کابالیسم است که اهریمنی بودن آن را بیش از اصول دیگر در صراحت، نشان می‌دهد، صراحتی که عوام نیز کاملاً به فساد آن توجه دارند.

ملاصدرا به نظر خودش در تکمیل مسلک محیی الدین از ارسطوئیات کمک گرفت. گاهی «شیئ» را با انتزاعات ذهنی به «وجود» و «تعین» تقسیم می‌کند و گاهی آن را به «وجود» و «ماهیت»، و روی این انتزاعات صرفاً ذهنی که حتی ارزش فرضیه را هم ندارند چه سخن فرسائی‌ها که نکرد؛ عرصهٔ واقعیت و حقیقت را رها کرد و به تخیلات ذهنی پرداخت. اما او که احیاء کنندهٔ مسلک محیی الدین بود، با همهٔ تفکیکات مذکور به همان «وحدت موجود» محیی الدین معتقد شد و دو فصل در اسفار تحت عنوان «اعلم انّ واجب الوجود کلّ الاشیاء: بدان که خدا کل اشیاء است». باز کرد، یعنی به «وحدت اشیاء» قائل شد نه فقط به «وحدت وجود اشیاء».

نفوذ: این موضوع بدین صورت، از اصول کابالا است که محیی الدین به تصوف میان مسلمانان وارد کرده است.

اما برای این که نمونه ای برای علل موفقیت محیی الدین و چگونگی زمینه در تصوف ممالک اسلامی پیش از محی الدین، ارائه شود و آنان که دوست دارند مسائل و حوادث تاریخی را با عناصر جامعه شناختی بررسی کنند، به پیشینه این موضوع در میان صوفیان پیش از محیی الدین اشاره ای می‌شود:

همه صوفیان که به «وحدت وجود» معتقد بودند (و هستند)؛ خالق و مخلوق را یک وجود واحد می‌دانستند (و می‌دانند) بدیهی است در این صورت شیطان هم از آن وجود واحد خارج نیست. همه صوفیان بدون استثناء وجود شیطان را مثبت می‌دانند زیرا تفکیک در «واحد» امکان ندارد. اما اینان هر شیئ را دارای وجود و یک «تعیّن» می‌دانستند؛ در نتیجه وجود شیطان مثبت و تنها تعیّن او منفی تلقی می‌شد.

محیی الدین چنین زمینه مساعد را می‌دید، گامی به پیش نهاد از «وحدت وجود» عبور کرده و به «وحدت موجود» رسید؛ تفکیک میان وجود اشیاء و تعیّنات شان را کنار گذاشت و بر اساس فیضان و سریان وجود الهی بر همه اشیاء مدعی شد هیچ چیزی و هیچ «متصوَّری» اعم از وجود و تعیّنات، منشأیی غیر از وجود خدا ندارد.

ملاصدرا به نظر خودش در تکمیل مسلک محیی الدین از ارسطوئیات کمک گرفت. گاهی «شیئ» را با انتزاعات ذهنی به «وجود» و «تعین» تقسیم می‌کند و گاهی آن را به «وجود» و «ماهیت»، و روی این انتزاعات صرفاً ذهنی که حتی ارزش فرضیه را هم ندارند چه سخن فرسائی‌ها که نکرد؛ عرصه واقعیت و حقیقت را رها کرد و به تخیلات ذهنی پرداخت. اما او که احیاء کننده مسلک محیی الدین بود، با همه تفکیکات مذکور به همان «وحدت موجود» محیی الدین معتقد شد و دو فصل در اسفار تحت عنوان «اِعلم انّ واجب الوجود کلّ الاشیاء: بدان که خدا کل اشیاء است». باز کرد، یعنی به «وحدت اشیاء» قائل شد نه فقط به «وحدت وجود اشیاء».

به عبارت دیگر: هم وجود و هم ماهیت اشیاء را عین خدا دانست.

پس از اعلام این اصل آن هم به صورت دو فصل در اسفار، دیگر توجیهات و تاویلات این سخن، سودی ندارد و به هر صورت

شیطان می‌شود خدا.

اقتضاء ضروری و لازمه واجب این سخن و باور به وحدت موجود، این است که شیطان وجوداً و ماهیتاً عین خدا است که لطف فرموده با «شیطان مظهر خدا است» تعبیر می‌کنند.

بدیهی است وقتی که «واجب الوجود کل الاشیاء» باشد، شیطان یکی از «کل الاشیاء» است پس می‌شود خدا، یعنی عین سخن کابالیست ها.

بنابراین، محیی الدین تنها (باصطلاح) نو آوری ای که کرده ماهیت و تعیّن شیطان را نیز (نعوذبالله) الهی کرده است و ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و... خیره سرانه به دنبال محیی الدین له له می‌زنند. و با اسلام و مسلمانان رفتاری را می‌کنند که اولین خواسته صلیبیان امروزی و کابالیست-های امروزی و دشمنان امروزی است.

بی جهت نیست که غربیان این همه تصوف، محیی الدین و ملاصدرا را در ذهن و ضمیر اجتماعی ما و برای محافل علمی (دانشگاه‌ها و حوزه ها) تبلیغ، تشویق و ترویج می‌نمایند و هانری کربن‌ها را مامور این استراتژی می‌کنند.

محیی الدین در «فصّ آدم» درباره آدم (ع) می‌گوید: آدم صورت آدم و صورت عالم را در خود جمع کرده بود اما شیطان جزء عالم است و چنین صفات جامع را ندارد «و ابلیس جزء من العالم لم یحصل له هذه الجمعیّة».

قیصری مرید سینه چاک و پیرو دانشمند و پر استعداد محیی الدین در شرح آن در توضیح فرق آدم و ابلیس می‌گوید: ابلیس مظهر اسم «مضّل» خدا است اما آدم مظهر اسم «الله» است.

فراموش نشود در اصل دوم بیان شد که محیی الدین هر اسم خدا را یک خدا می‌داند.

متاسفانه از تلویزیون جمهوری اسلامی چندین بار شنیده ام که فلان آقا در سخنانش می‌گوید شیطان مظهر خدا است.

اصل یازدهم: تشویق به گناه به ویژه گناهان کبیره

بدیهی است کابالیسم که شیطان را مقدس دانسته و او را پرستش می‌کند، گناهان را نیز که خواسته شیطان است جایز می‌داند.

نفوذ: محیی الدین نه تنها این اصل را به جامعه اسلامی نفوذ داد بل گناه کردن را عین خواسته خدا نیز دانست؛ او در «فص آدم» آن جا که سخن از فرشتگان و آدم می‌گوید مطلب را به جائی می‌رساند که قیصری با آوردن دو حدیث جعلی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله سخنان او را به اصطلاح مستدل‌تر می‌کند: حدیث جعلی اول: «لولا تذنبوا لذهبت بکم و خلقت خلقاً یذنبون و یستغفرون، فاغفر لهم»: اگر گناه نکنید شما را از بین می‌بریم و موجود دیگری می‌آفرینیم تا گناه کنند سپس استغفار کنند و بیامرزم آن‌ها را.

اینان مثلاً از این نگران هستند که مردم آن قدر مقدس باشند و گناه نکنند در نتیجه، خدایانی از قبیل توّاب، غفّار، عفّو، رئوف، رحیم، قهّار، منتقم و امثال شان، بی کار بمانند(!!).

حدیث جعلی دوم: «لو لم تذنبوا لخشیت علیکم ما هو اشدّ من الذّنب، اَلا هو العُجب، العُجب، العُجب»: اگر گناه نکنید می‌ترسم به چیزی دچار شوید که اشدّ از گناه است و آن عُجب است عجب، عجب.

صوفیان پیش از محیی الدین زمینه را برای جعل حدیث آماده کرده بودند و در هر مورد که دل شان می‌خواست یک حدیث جعل می‌کردند و بیشتر نام آن را «حدیث قدسی» می‌گذاشتند، زیرا احادیث قدسی معمولاً بی سند هستند و اینان آن را هر چه خواستند گسترش دادند، کاری کرده‌اند که گویا حدیث قدسی بی نیاز از سند است.

اما ترویج گناه و فسق و فجور توسط محیی الدین در ممالک اسلام با ترویج آن‌ها در آئین کابالیسم فرق دارد. کابالیست‌های اسپانیا جوانان مسلمان را با تامین امکانات گناه از آن جمله زنا و شرابخواری فاسد می‌کردند و این، برنامه استراتژیک جنگ نرم بود، و جوانان خودشان را هدف قرار نمی‌دادند.

محیی الدین که در داخل جامعه اسلامی فعالیت می‌کرد یک روند مطلق در پیش گرفته بود و دافعه، غیرت و حمیت دینی را از آنان سلب می‌کرد. او با جعل حدیث از زبان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جهاد را نکوهش می‌کند. در «فصّ یونسی» می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله چه زیبا فرموده است: «الا اُنبّئکم بما هو خیرلکم و افضل من اَن تلقوا عدوّکم فتضربوا رقابهم ویضربون رقابکم، ذکر الله»: آیا خبر ندهم به شما چیزی را که خیر شما در آن است و آن افضل از آن است که با دشمنان درگیر شوید و گردن آنان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند، آن ذکر الله است.

یعنی کاری با دشمنان (با صلیبیان در اندلس و اسپانیا و در تهاجم به بیت المقدس که در همان روزها که او فصوص را می‌نوشت به شدت جریان داشت و حمله مغول نیز از جانب شرق شروع شده و به نزدیکی قونیه محل سکونت محیی الدین رسیده

محیی الدین که در داخل جامعه اسلامی فعالیت می‌کرد یک روند مطلق در پیش گرفته بود و دافعه، غیرت و حمیت دینی را از آنان سلب می‌کرد. او با جعل حدیث از زبان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جهاد را نکوهش می‌کند. در «فصّ یونسی» می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله چه زیبا فرموده است: «الا اُنبّئکم بما هو خیرلکم و افضل من اَن تلقوا عدوّکم فتضربوا رقابهم ویضربون رقابکم، ذکر الله»: آیا خبر ندهم به شما چیزی را که خیر شما در آن است و آن افضل از آن است که با دشمنان درگیر شوید و گردن آنان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند، آن ذکر الله است!

بود) نداشته باشید و به ذکر الله مشغول شوید. محیی الدین نه تنها به گناه تشویق می‌کند بل گناه کردن را یک تکلیف واجب، می‌کند.
و نویسنده ای در «دائرة المعارف اسلامی» چه قلمفرسائی درباره این شیخ اعظم(!) که نکرده است در حالی که تذکره نویسان تصریح کرده‌اند که محیی الدین مسلمانان را در آن دوران جنگ از رفتن به بیت المقدس که مورد هجوم صلیبیان بود، باز می‌داشت.
در دو جلد «محیی الدین در آئینه فصوص» شرح داده ام که آموزه‌های محیی الدین به وسیله کاروان‌های جاده ابریشم تا ساحل سیحون به دست انبوه صوفیان آن روز (مثلاً می‌توان گفت آن روز در شهر بزرگ نیشابور که دومین شهر پس از بغداد بود کسی غیر صوفی یافت نمی‌شد) می‌رسید، تصوف کابالیستی او از قونیه تا سیحون (سمرقند و بخارا) نسبت به دیگر مناطق ممالک اسلامی، بیشترین توفیق را داشت و همزمان شیخ عطار شاگرد واقعی او بود با فاصله مکانی و شیخ محمود شبستری نیز بعدها از پیروان کامل محیی الدین شد.
پس از محیی الدین برخی از نامداران بزرگ تصوف نه تنها همجنس گرائی را جایز دانستند بل به همجنس گرائی خود افتخار می‌کردند. اگر به فرهنگ معین، ذیل «شمس تبریزی» مراجعه کنید نمونه ای از این افتخار را مشاهده می‌کنید که شمس بر «اوحدالدین کرمانی» می‌شورد و همجنس گرائی او را محکوم می‌کند.
و نیز ملاصدرا در اسفاربرای لزوم و ضرورت همجنس گرائی استدلال کرده است؛ مردمان و افراد غیر همجنس گرا را مردمانی پست و حیوان دانسته است.[11]
سبزواری در حاشیه آن، می‌گوید: این حضرات در تجویز این رفتار به قاعدة «اجتماع امر و نهی» معتقد هستند.
هر کسی که از علم «اصول فقه» اطلاع داشته باشد می‌داند که این مسئله هیچ ربطی به آن قاعده ندارد و سبزواری هیچ اطلاعی از آن علم نداشته است. همان طور که اطلاعی از تاریخ هم نداشته که در آغاز منظومه، اسکندر مقدونی را «قدیس» نامیده است.

اصل دوازدهم: مشروعیت دادن به «مکر»

این اصل یهودیان بل مشخّصة دین یهود است؛ محققین خوب تشخیص داده و گفته‌اند که رابطه انسان با خدا در دین یهود، یک رابطه رقابتی است و رابطه انسان با خدا در دین مسیحی یک رابطه محبتی است و رابطه انسان با خدا در دین اسلام رابطه عبد و معبود است.
رابطه رقابتی با خدا یک اصل توراتی (تورات تحریف شده) است که حتی انبیاء در این رقابت با خدا به مکر و نیرنگ متوسل می‌شوند و به ویژه رفتار پیامبران نیز با همدیگر بر مکر استوار بوده است:
اسحاق می‌خواست به فرزندش «عیسو» دعا کند تا او به سعادت دنیوی و اخروی برسد. فرزند دیگرش یعقوب به مکر متوسل شد؛ اسحاق در آن زمان نابینا شده بود، یعقوب بزغاله ای را ذبح کرد گوشت آن را برای پدرش اسحاق بریان کرد و پوست بزغاله را بر دو بازوی خود کشید، غذا را به حضور اسحاق برد. اسحاق بازوان پر موی را لمس کرد و گمان کرد که عیسو است زیرا بازوان عیسو خیلی پر مو بود و دعا کرد. بدین ترتیب یعقوب به مقام بالا رسید و عیسو عنوان برادر عقب مانده به خود گرفت.
در متون یهودی نمونه‌های متعدد از این رقابت و مکر وجود دارد.
نفوذ: محیی الدین در «فصّ نوحی» یک رقابت میان مثلث خدا، نوح و قوم نوح، به نمایش می‌گذارد و بالاخره قوم ملحد در جریان رقابت و مکر موفق می‌شوند و مستقیماً به «وصال الله» می‌رسند. آنان می‌دیدند راهی که نوح برای شان نشان می‌دهد مصداق چرخانیدن لقمه به دور سر بود، راه میانبر را برگزیدند و مستقیماً و بدون تاخیر در دریاهای علم (که مرادش همان وصال است) غرق شدند.
محیی الدین آیات قرآن به ویژه آیات سوره نوح را بر این معنای مورد نظر خود تاویل می‌کند و نویسنده «ممدالهمم در شرح فصوص الحکم» این افاضات! را عرفان نامیده و به شرح فصوص می‌پردازد. وای بر ما به چه روزگاری گرفتار شده ایم، آیا صدرویان ما به راستی نمی‌فهمند که به چه کاری مشغول هستند؟!

اصل سیزدهم: اسرار حروف

این اصل کابالا نیز یک اصل یهودی است؛ یهودیان برای حروف زبان خودشان (حروف عبری) در جهان هستی و در سرنوشت انسان‌ها نقش بس مؤثری قائل هستند؛ قواعد و محاسبات «ابجد» نیز از اختراعات آن‌ها است.
نفوذ: محیی الدین در «فصّ موسوی» براساس اسرار حروف چه بلائی که بر سر آیات نمی‌آورد و چه تحریفات صریح و ضد عقل که نمی‌کند و نویسنده «ممدّالهمم» چه افتخاری که به این تحریفات نمی‌کند.
محیی الدین به راستی قرآن را به بازیچه می‌گیرد و به قول نویسنده «ممدالهمم در شرح فصوص الحکم»، محیی الدین در «علم حروف» نیز کتاب نوشته است با این که در اعتقاد یهودیان و نیز کابالیست ها، چنین نقشی فقط در

جامعه مسلمانان به حدی صوفی زده و پر از تصوف، و در سلطهٔ همه گیر تصوف بود و گوش‌های مردم به حدی با سخنان و باورهای ضد عقلی پر شده بود که کسی نمی‌توانست برگنده گوئی‌های ضد عقلی و ضد دینی محیی الدین خرده بگیرد و آن‌ها را مصداق «تحریف قرآن» بداند. زیرا محیی الدین در جواب شان می‌گفت اگر آموزه‌های من تحریف قرآن و تحریف اصول دین باشد، این کاری است که شما راه آن را باز کرده اید و این همه گسترش داده اید.

انحصار حروف عبری است، محیی الدین سخاوت نشان داده و حروف هر زبان به ویـژه حروف عربی را نیز دارای آن نقش دانست که اکنون عارفان جوامع اسلامی به آن معتقد و در به کارگیری آن طوری برخورد می‌کنند که گوئی آن اسرار و نیز محاسبات ابجدی وحی منزل است.

کمـال الدین نعیمی فرقه فاسـدی را بـر این اسـاس با عنـوان «حروفیه» تاسیس کرد.

محاسـبات ابجد از قرن‌های دور در میان یهودیان و در میان مسـلمانان پس از محی الدین، منشـأ جادوگری و سحر گشـت؛ برای نمونه رجوع کنید به کتاب «مجمع الدعوات» و یا «جامع الدعوات» و شکل لوح‌های جادوئی با حروف عبری و گاهی عربی را مشـاهده کنید که برای جادو و سحر، نوشته شده اند.

اصل چهاردهم: علم اعداد

اصلـی از اصول کابالیسـم که برای اعـداد و ترکیبـات عددی، نقشـی مانند نقش حروف قائل اسـت، می‌باشد که محیی الدین آن را به میان مسلمانان آورد. نمونه هائی از آن را در کتاب‌های جادوئی و ساحری در میان مسلمانان حتی در همان دو کتاب مذکور مشاهده می‌کنید.

اصل پانزدهم: دوزخ عشرتکده است

این اصل مبتنی بر اصل دهم (تشویق به گناه) و اصل نهم که شیطان مقدس است، می‌باشد.

نفـوذ: محیی الدین دوزخ را جایگاه «نعیم» می‌داند؛ نعیم یعنی برخورداری و رفاه.

او علاوه بر موارد دیگر از فصوص، در «فصّ یونسی» می‌گوید: «وامّا اهل النّار فمآلهم الی النّعیم و لکن فی النّار، اذ لابّد لصورة النّار بعـد انتهاء مدّة العقاب ان تکون برداً و سـلاماً علی من فیها و هذا نعیمهم»: امّا اهل نار مآلشان به نعیم است لکن در درون آتش، زیرا صورت آتش پس از پایان مدت عقاب ناچار است بر هر کسی که در آن است برد و سلام شود و این نعیم (بر خورداری و رفاه) آنان است.

اصل شانزدهم: چرخیدن به محور عنوان «عیسی»

تـورات (عهـد عتیق) کتاب مشـترک مسـیحیان و یهودیان اسـت؛ مسـیحیان مانند یهودیان، تورات را کتاب تبیینی و هسـتی شناسـی و نیز شـریعتی خود می‌دانند و انجیل را کتاب سرگذشت و نصایح عیسـی(ع) می‌دانند و آن را عهد جدید می‌نامند. یهودیان پیش از عیسـی(ع) منتظر آمدن عیسی بودند و او را «موعود» خود می‌دانسـتند. وقتی که او آمد، سران یهود آموزه‌های او و نبوت او را بر علیه منافع خـود یافتند، او را تکذیب کرده و بـه اعدامش فتوی دادند. و هنوز هـم در انتظار آمدن عیسـای مورد نظر خود هسـتند. مسـیحیان نیـز در انتظار آمدن مجدد عیسی(ع) هستند.

محیـی الدین در «فـصّ نوحی» یک رقابت میان مثلث خدا، نوح و قوم نوح، به نمایش می‌گذارد و بالاخره قـوم ملحد در جریان رقابـت و مکـر موفق می‌شـوند و مسـتقیماً بـه «وصـال الله» می‌رسـند. آنـان می‌دیدند راهی که نوح برای شان نشان می‌دهد مصداق چرخانیـدن لقمه به دور سـر بود، راه میانبر را برگزیدند و مسـتقیماً و بـدون تاخیـر در دریاهای علم (که مرادش همان وصال است) غرق شدند. محیی الدین آیات قرآن به ویژه آیات سوره نوح را بر این معنای مورد نظر خود تاویل می‌کند!

کابالیسم نکته مشـترک باور هر دو طرف را گرفته و با صرف نظر از ویژگی‌- هـای عقایـد دو طرف، پیرامـون آمدن عیسـی که در آخر الزمان خواهد بود، به شـدت مانور مباحثاتی می‌دهد. هدف از این روند- همان طور که پیشـتر اشاره رفت- ایجـاد وحدت و اتحـاد در میان پیروان دو دین در مقابل مسلمانان بود.

نفوذ: محیـی الدین اصل «بحث به محـور عیسـی» و بهره جوئی از نام و عنـوان او را در مـوارد متعدد از فصوص عنـوان می‌کند به حدی کـه پیش از او اثری از چنین روندی در جامعه اسـلامی و نیـز در محافل و متون صوفیان، وجود نداشت.

محیـی الدین از این کار سـه هدف داشت:

۱. مسـلمانان به آمدن عیسـی(ع) در آخرالزمان معتقد هستند. او در این روش طوری پیش می‌رود گوئی به ذهن مسـلمانان القاء می‌کند که آنان نیز مسـیحی هسـتند و نباید با مسـیحیان صلیبی مقابله کنند. وقتی که قرار اسـت در آن زمان همه ادیان یکی باشد پس مقابله با صلیبیان کار عبث و بیهوده است.

۲. خودش یک کابالیست مسیحی است.

۳. تقویت شـخص خودش در میان مسلمانان به عنوان «خاتم الاولیاء»؛ او در این روش، ابتدا عیسـی را خاتم الاولیاء می‌داند که خواهد آمد و ولایت با او ختم خواهد شد. سپس سمت و مقام خاتم الاولیائی را از او گرفته و به خودش اختصاص می‌دهد.

او و شاگردش قیصری هر از گاهی در فصوص و شرح فصوص، به محور عنوان عیسـی(ع) چرخیده‌اند که من هم ناچار شـده ام در نقد سخنان شان در مواردی متعدد از دو جلد «محیی الدین در آئینه فصوص» بحث کنم به شرح زیر:

۱. در مجلـد اول: صفحـات: ۱۰، ۱۱، ۲۴، ۷۱، ۷۳، ۹۲، ۲۱۴، ۲۳۵، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۹۸، ۳۵۰، ۴۴۶، ۴۷۶، ۶۱۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۸، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۸

۲. جلد دوم: صفحات: ۴۵، ۱۱۳، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۷۴، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۳۵۱، ۳۶۹، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۷۹.

جامعـه مسـلمانان به حـدی صوفی زده و پـر از تصوف، و در سـلطه همه گیر تصوف بود و گوش‌های مردم به حدی با سـخنان

محیی الدین دوزخ را جایگاه «نعیم» می‌داند؛ نعیم یعنی برخورداری و رفاه.
او علاوه بر موارد دیگر از فصوص، در «فصّ یونسی» می‌گوید: «وامّا اهل النّار فمآلهم الی النّعیم و لکن فی النّار، اذ لابدّ لصورة النّار بعد انتهاء مدّة العقاب ان تکون برداً و سلاماً علی من فیها و هذا نعیمهم»: امّا اهل نار مآلشان به نعیم است لکن در درون آتش، زیرا صورت آتش پس از پایان مدت عقاب ناچار است بر هر کسی که در آن است برد و سلام شود و این نعیم (بر خورداری و رفاه) آنان است.

و باورهای ضد عقلی پر شده بود که کسی نمی‌توانست برگنده گوئی‌های ضد عقلی و ضد دینی محیی الدین خرده بگیرد و آن‌ها را مصداق «تحریف قرآن» بداند. زیرا محیی الدین در جواب شان می‌گفت اگر آموزه‌های من تحریف قرآن و تحریف اصول دین باشد، این کاری است که شما راه آن را باز کرده اید و این همه گسترش داده اید.

خاتمه: این بود شرحی مختصر و بس مختصر از کار بزرگِ بزرگ کابالیست که اصول اساسی کابالا را به جامعه مسلمانان نفوذ داد و برای مسلمانان منجلابی درست کرد که نجات شان از آن، بسی دشوار و یا غیر ممکن است مگر با ظهور حضرت بقیة الله الاعظم(عج).

بنابراین هدف من و امثال من فقط این است که گروه و قشر محقق شیعه به اصل قضیه اولا درباره صوفیان خودمان که عنوان عارف را به همراه می‌کشند توجه داشته باشند و ثانیاً، شخصیت و نقش محیی الدین این بزرگ کابالیست را بشناسند.

بی تردید کار و نقش او اگر در جنگ نظامی علیه مسلمانان در حد نهمانیدس اسپانیائی نباشد، اما کار او در جنگ نرم (و آماده کردن زمینه فکری در جامعه اسلامی به نفع صلیبیان و مغول) صدها برابر نقش نهمانیدس بوده است زیرا هنوز هم که هنوز است آثار او بویژه فصوص الحکم در تخریب روح مسلمانان و سلطه پذیریشان تاثیر مداوم و عمیق و گسترده دارد.

دیدیم که نهمانیدس سه اسم و نام داشت: یونانی، عربی، اسپانیائی. اما متاسفانه نام یونانی و نام اسپانیائی محیی الدین را نمی‌دانیم. زیرا او در ۳۷ سالگی مطابق ماموریت خود از اسپانیا به ممالک اسلامی آمد و تا آخر عمر به برنامه خود ادامه داد؛ بدیهی است در این صورت فقط یک نام «محمد بن علی بن محمد» برای خود برگزیده و نسب خود را هوشمندانه به حاتم طائی رسانیده که شرح آن را در آغاز جلد اول «محیی الدین در آئینه فصوص» آورده ام. و لقب ابن عربی پوشش دیگری است و لقب «محی الدین» برای زدایش دین مسلمانان است که آری او بدعت نمی‌گذارد بل که دین را از نو زنده می‌کند.

در اطراف موضوع این مقاله: برای شناخت بیشتر و بهتر عناصر و زمینة تاریخی و نیز شناخت کابالا، منابع زیر معرفی می‌شود:

دائرة المعارف فرید وجدی ذیل «اندلس»- الاحاطة فی اخبار غرناطه- نقش اندلس در اندیشه غربی، مقاله ۱ و ۲ در اینترنت- المقتبس من انباء اندلس- غروب آفتاب در اندلس- مقاله کابالا، عبدالله شهبازی- کابالا فرقه ای در دست استعمار....- صهیونیسم و شیطانیسم (قسمت سوم) مقاله در اینترنت- پیدایش کابالا، دو مقاله در اینترنت- داستان حقیقی کابالا- تورات- فتوحات مکیّه- فصوص الحکم- فصوص الحکم با تصحیح ابوالعلای عفیفی (توضیحات و شرح‌های مصحح)- فراماسونری و فراموشخانه در ایران- فراماسونی جهانی- نفوذ فراماسونری در مدیریت نهادهای فرهنگی ایران- مبانی فراماسونری- چنگیزخان و امپراطوری مغول، مالکوم باب، ترجمه باجلان- تاریخ فتوحات مغول، ج- ج ساندرز، ترجمه ابوالقاسم حالت- حکومت ایلخانی، شیرین بیانی- محیی الدین در آئینه فصوص ج ۱ و ۲.

پی نوشت‌ها:

۱. منابع لازم برای محتوای این «چشم انداز کلی» در پایان مقاله خواهد آمد

۲ . رجوع کنید «محیی الدین در آئینه فصوص» جلد اول صفحه ۱۰

۳ . همین اتحاد است که به تدریج پیش رفت تا پاپ ژان پل دوم متوفای ۲۰۰۵، رسماً یهودیان را از اعدام عیسی(ع) تبرئه کرد و بر این که خود عیسی یک یهودی بود تاکید کرد.

۴ . در اعصار کهن، به جاده ای که تمدن بین النهرین را به تمدن مصر وصل می‌کرد، جاده اعظم می‌گفتند، همان طور که جاده رابط میان تمدن‌های هند، ایران جنوبی و حجاز، بر همان جاده اعظم را «جاده بخور» می‌گفتند. در زمان محیی الدین که جاده ابریشم رواج یافته بود جاده اعظم در قونیه با جاده ابریشم تلاقی می‌کرد.

۵ . محیی الدین در آیینه فصوص، جلد دوم صفحه۲۵۶

۶ . محیی الدین در آئینه فصوص ج۱ ص۶۴۶

۷ . همان، ص ۶۲۸

۸ . همان، ص ۶۵۰

۹ . همان،ص۶۵۴ و۶۷۸. و در فص داودی داود را تحقیر می‌کند

۱۰ . همان ص ۲۵۶

۱۱ . اسفار، جلد۷ ص۱۷۱

مقاله ۳

شیخ مفید و فلسفه

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی

در هفته نامه افق حوزه، سال نهم، شماره ۲۹۲، چهارشنبه ۷ آذر ۱۳۸۹، مقاله و مصاحبه ای با جناب حجت الاسلام آقای ربانی گلپایگانی چاپ شده است که عنوان آن این است: «اگر شیخ مفید رحمة الله تعالی بود، با سلاح فلسفه از حقانیت شیعه دفاع می‌کرد» این سخن مبتنی بر چند پیش فرض است که همه آنها نادرست و خلاف تحقیق می‌باشد.[1]

فلسفه یا عقلانیت واقعی؟!

پیش فرض نادرست اول اینکه، جناب آقای ربانی گلپایگانی فکر می‌کنند فلسفه مساوی با عقلانیت است لذا به جای این‌که بگویند: اگر شیخ مفید رحمه الله بود با سلاح عقلانیت از شیعه دفاع می‌کرد، می‌گویند: «اگر شیخ مفید رحمه الله بود، با سلاح فلسفه از حقانیت شیعه دفاع می‌کرد»،

ایشان می‌گویند:

«اگر بخواهیم به شبهات پاسخ دهیم راهی جز فلسفه نداریم... باید طبق معنای فلسفی و عقلی پاسخ آنها را بدهیم»

«اگر امروزه بخواهیم به شبهات پاسخ دهیم، این امر بدون مجهز شدن به فلسفه امکان ندارد»

«به قول علامه طباطبایی قدس سره، ما سیصد آیه داریم که بشر را به تعقل و تدبر دعوت و تشویق می‌کند».

«وقتی کتاب روایی شیعه این بها را به عقل می‌دهد، طبیعی است که این رویکرد عقلانی و توجه به کلام و فلسفه در بین شیعه رونق بیشتری داشته باشد. پس آغاز این تفکر و اندیشه عقلانی به قرآن و ائمه طاهرین علیهم السلام می‌رسد و بعد هم عالمان ما این روش را ادامه داده اند.»

در حالی که اگر کسی از مبانی و مطالب فلسفی اطلاع داشته باشد، به روشنی می‌داند که فلسفه گرچه ادّعا می‌کند بر اساس عقلانیت سخن می‌گوید، اما حقیقت این است که فلاسفه فقط اسم عقلانیت را یدک می‌کشند، و از این عنوان استفاده نابجا می‌کنند، و مطالب وهمی و خلاف عقل و برهان را به عنوان مطالب عقلی ارائه می‌دهند؛ و گرچه کلام را علمی جدلی و غیر عقلی تعریف می‌کنند اما بر عکس توهم آنها، کلام علمی کاملاً عقلی و برهانی می‌باشد.

عقاید فلسفی دقیقاً در مقابل معارف وحیانی، و مخالف با ضروریات برهانی و عقلانی دینی است، چرا که عقاید فلاسفه چیزهایی است از قبیل اثبات قدم عالم، اثبات جبر، سنخیت و همانندی بین خالق و مخلوق، صادر شدن عالم از ذات خدا بر اساس قاعده الواحد، در حالی که متکلمین بر اساس عقل و برهان، تمام این قبیل اوهام فلسفه را ابطال کرده‌اند. برای روشن شدن بطلان مبانی و عقاید و روش فلسفی، نمونه هایی از کلمات و مطالب ایشان را می‌آوریم.

اگر کسی از مبانی و مطالب فلسفی اطلاع داشته باشد، به روشنی می‌داند که فلسفه گرچه ادّعا می‌کند بر اساس عقلانیت سخن می‌گوید، اما حقیقت این است که فلاسفه فقط اسم عقلانیت را یدک می‌کشند و مطالب وهمی و خلاف عقل و برهان را به عنوان مطالب عقلی ارائه می‌دهند؛ و گرچه کلام را علمی جدلی و غیر عقلی تعریف می‌کنند اما بر عکس توهم آنها، کلام علمی کاملاً عقلی و برهانی می‌باشد.

عقاید فلسفی دقیقاً در مقابل معارف وحیانی، و مخالف با ضروریات برهانی و عقلانی دینی است، چرا که عقاید فلاسفه چیزهایی است از قبیل اثبات قدم عالم، اثبات جبر، سنخیت و همانندی بین خالق و مخلوق، صادر شدن عالم از ذات خدا بر اساس قاعده الواحد، در حالی که متکلمین بر اساس عقل و برهان، تمام این قبیل اوهام فلسفه را ابطال کرده‌اند.

نمونه‌هایی از سخنان فلاسفه و عرفا

ـ إن الحق المنزه هو الخلق المشبه: همانا خداوندِ منزه، همان خلق دارای همانند است![2]

ـ سبحان من أظهر الاشیاء وهو عینها: منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آنها است.[3]

ـ او به صورت خلق خود می‌باشد، بلکه عین هویت و حقیقت خلق خود است.[4]

ـ إنها [الذات الالهیة] هی الظاهرة بصورة الحمار والحیوان: تحقیقاً آن [ذات الهی] به صورت الاغ و حیوان ظاهر است![5]

آنان که طلب‌کار خدایید خدایید
بیرون ز شما نیست شمایید شمایید
ذاتید و صفاتید و گهی عرش و گهی
فرش‌در عین بقایید و منزه ز فنایید[6]

من نگفتم: "این سگ خداست". من گفتم: "غیر از خدا چیزی نیست"... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارک و تعالی![7] واجب الوجود کل الاشیاء، لا یخرج عنه شیء من الاشیاء: واجب الوجود همه چیزهاست، هیچ چیز از او بیرون نیست.[8]

غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء ولا یشذّ منه مثقال عشر عشر أعشار ذرة...[9]

ـ رجعت العلیة والافاضة إلی تطور المبدأ الاول بأطواره؛ معنای علیت و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خودِ او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.[10]

ـ کل ما عداه فهو فیضه، فلا یکون أمرا مبائنا عنه؛ هر چه غیر خدا باشد، رشحه ذات اوست پس جدا از او نمی‌باشد.[11]

ـ إن غیر المتناهی قد ملا الوجود کله... فأین المجال لفرض غیره؛ همانا نامتناهی تمام وجود را پر کرده است، پس چگونه جایی برای فرض غیر او خواهد ماند؟[12]

ـ من و ما و تو و او هست یک چیز

کـه در وحدت نباشـد هیچ تمییز؛ (شبستری)

ـ چون به دقـت بنگری، آن چه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است![۱۳]

ـ الحق هو المشهود، والخلق موهوم؛ [۱۴] آن چه دیده می‌شـود همان حق اسـت؛ و خلق، وهم و خیال می‌باشد.

تمثیلی کـه به عنوان تقریب در تشـکیک اهل تحقیـق توان گفت، آب دریا و شکن‌های اوست که شکن‌ها [امواج] مظاهر آبند و جز آب نیستند و تفاوت در عظم و صغر امواج است.[۱۵]

ـ هـر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار اسـت ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم "یا مضلّ" است![۱۶]

ـ هـر آنچه موجود اسـت از آن جهت که موجود اسـت چیزی جز ذات حق نیسـت، و اصلا چیزی جز ذات خداوند و تجلیات او در پهنه هستی موجود نیست.[۱۷]

ـ وجـود حق متعـال متن وجـود جمـادات و نباتات و حیوانات و انسـان‌ها است، یعنی ما دو وجود نداریم، بلکه هر چه هست یک وجود است که در قوالب و اندازه‌های گوناگون ظهور کرده است، نه این‌که وجود زمین غیر از وجود آسمان، و وجود آسمان غیر از وجود حق متعال بوده باشد.[۱۸]

ـ چه عجیب اسـت کـه بالاخره همه ما در این مسـیر باید سوفسـطی شویم و بگوییم نه ما هسـتیم و نه دیگران هستند.[۱۹]

ـ مـراد ما از وحدت وجود، عینیـت وجود زمین و وجود آسمان با وجود حق متعال است![۲۰]

ـ انسـان قابلیت رسـیدن تا مقـام ذات را دارد، و چون می‌بیند که نمی‌تواند آن ذات را پایین بیاورد و ذات را خودش کند، لذا خودش بالا می‌رود و او می‌شود![۲۱]

تفاوت فلسفه و کلام

مطالب مقاله ایشـان پیش فرض نادرسـت دومی هم دارد که عبارت است از این‌که هر کتابی که ابتدای مباحثش با مباحث وجود و ماهیت و جوهر و عرض شـروع شـود کتاب فلسـفی است، و هر کتابی که مسـتقیماً از مباحث اثبات خدا شـروع کند، کتاب کلامی اسـت، چنان که در مورد کتاب خواجه طوسی قدس الله نفسه می–

تفاوت فلسفه با کلام و عقلانیت مکتب وحـی در اصـول و مبانی عقایـد و معـارف اسـت نـه در تقدیم و تأخیر مباحث، چنان که خود مرحـوم خواجـه در ابتدای کتاب خـود تصریـح می‌کند که کتـاب «تجریـد الاعتقـاد» وی تحریر و ترتیب مسـائل کلام به ابلغ نظام است نه تحریر نظام فلسـفی. آری، متکلمـان به تبع انبیا و رسـولان الهی، اول اثبات حدوث عالـم کرده اند، سـپس اثبـات وجـود خداونـد متعـال، بدیهی است که اثبـات حدوث عالم مهمترین و شـاخص‌ترین مسـئله اختلافی فلسفه و معارف عقلانـی مکتـب وحـی اسـت، و البتـه جایـگاه آن در مباحـث وجـود و عدم و جواهر و اعراض می‌باشد.

گویند:

«مقصود از فلسفی کردن کلام این اسـت که مقصد اول و دوم فلسفه را به امـور عامه اختصـاص داده، و در مقاصد دوم، سـوم، چهـارم، پنجم و ششـم به مباحث کلامی بپردازند»!

«خواجه... از مباحث فلسـفی شروع کرده است»!

«در فلسـفه مباحـث کلـی وجود، معرفت شناسی، ذهن شناسی و... مطرح می‌شـود. امـروزه این مباحـث کارکرد خودش را دارد.»

«صاحبان این روش فیلسوف بودند و بـه مباحث مربوط به وجـود و عرض و جوهـر و جسـم و مباحـث دیگر رایج فلسـفی می‌پرداختنـد... یعنـی هم کار یـک متکلم را در جایـگاه خودش انجام می‌دادنـد، و هم کار یک فیلسـوف را در مباحث فلسفی انجام می‌دادند که خاندان نوبخت را می‌توان از این گروه دانسـت که خود مرحوم شـیخ مفید در کتابهایش از ایشان یاد می‌کند.»

«شـیخ مفید و امثال ایشان به سـراغ مباحث فلسفی نمی‌روند بلکه از خداشناسی شـروع می‌کنند، اما در کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» مباحث منطقی و معرفت شناسـی و مباحث کلی فلسـفی مطرح شده است و بعد وارد مباحث خداشناسی شده است.»

«همچنیـن ابن میثم بحرانی در کتـاب «قواعد المرام فی علم الکلام»، مباحث امور عامّه را آورده، و سـپس به مباحث اعتقادی و کلامی پرداخته است.»

در حالی که این پیش فرض هم کاملاً نادرست است، زیرا اولاً چنان که گفتیم، تفاوت فلسـفه با کلام و عقلانیت مکتب وحی در اصول و مبانی عقاید و معارف اسـت نـه در تقدیم و تأخیر مباحث، چنانکـه خود مرحـوم خواجه در ابتدای کتاب خـود تصریح می‌کند کـه کتاب «تجرید الاعتقاد» وی تحریر و ترتیب مسـائل کلام به ابلغ نظام اسـت نه تحریر نظام فلسـفی. آری، متکلمان به تبع انبیا و رسـولان الهی، اول اثبـات حدوث عالم کرده اند، سـپس اثبات وجود خداوند متعال، بدیهی است که اثبات حدوث عالم مهمترین و شـاخص‌ترین مسئله اختلافی فلسفه و معارف عقلانی مکتب وحی اسـت، و البته جایگاه آن در مباحث وجود و عدم و جواهر و اعراض می‌باشـد، و مرحـوم خواجه نصیر الدین طوسـی رحمه الله تعالی و سـایر متکلمین، در همـان مباحث وجود و عـدم و جوهر و عرض اسـت که بزرگترین مخالفت‌های خود را با فلاسفه ابراز می‌دارند و اثبات حدوث عالم می‌کنند و حرف‌های فلاسـفه بر اثبات قدم عالم را ابطال می‌کنند. پس تفاوت فلسفه با کلام در این نیست که کدام یک از مباحث وجود و عدم شـروع می‌کننـد و کدام یک از مباحث

اثبات خدا، همان طور که اختلاف شیعه با وهابیت در تقدیم و تأخیر مباحث نیست بلکه اختلاف دو گروه در اصول عقاید و معارف دو مکتب است؛ و بسیاری از متکلمان قبل از ورود در اثبات وجود خدا، برخی امور عامه را مقدم می‌دارند، نه این‌که همیشه فیلسوف از مباحث وجود و عدم شروع کند ولی متکلم از مبحث اثبات خدا!

ثانیاً اگر مطلب ایشان صحیح باشد، باید کسی که مثلا جلد اول تا پنجم اسفار را نخواند و ابتدائاً جلد ششم اسفار را بخواند، کلام خوانده باشد! و کسی که کتاب «النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام» یا «النکت الاعتقادیة» از شیخ مفید قدس الله نفسه، یا «قواعد المرام فی علم الکلام» ابن میثم قدس سره، یا «ارشاد الطالبین و نهج المسترشدین» علامه حلی و فاضل مقداد و «کافی» ابوصلاح حلبی و «اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة»که نام کتاب هم تصریح به کلامی بودن آن دارد از فاضل مقداد که تمامی این کتابها قبل از مبحث اثبات خدا مباحث امور عامه را مطرح کرده اند را بخواند، فلسفه خوانده باشد نه کلام!

ایشان بر مبنای همین پیش فرض نادرست که فکر می‌کنند هر کس مباحث وجود و عدم به معنای عام را در کتابش مطرح کند فیلسوف است، نوبختیان را هم از فلاسفه می‌شمارند، در حالی که نوبختیان قطعاً از متکمان و کاملا مخالف با عقائد فلاسفه هستند.

برخی از افراد و از جمله آقای ربانی به اشتباه فکر می‌کنند که بزرگانی مانند مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی یک کلام فلسفی تاسیس کرده‌اند و به نوعی مباحث فلسفی را وارد کلام کرده‌اند. این تعریف ایشان از فلسفه و کلام نادرست است لذا این نتیجه نادرست را هم گرفته‌اند که مرحوم خواجه و یا ابن می‌ثم و امثال ایشان با سایر متکلمین تفاوت دارند، در حالی که امثال خواجه مخصوصاً شخص خواجه، از شاخص ترین متکلمانی است که با مطالب فلسفی مخالف بوده‌اند و در مقابل مکتب فلسفه قرار دارند، چنانکه کتاب تجرید الاعتقاد مرحوم خواجه، شاهد روشنی بر این مطلب است.

لازم به ذکر است که مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در زمان‌هایی از عمر شریفش به جهت حمله مغول‌ها و امثال آن، تحت اشراف برخی حکومت‌هایی زندگی کرده است که شدیداً فلسفی مزاج بوده‌اند و ایشان را وادار به تدوین مطالب فلسفی کرده‌اند، مرحوم خواجه هم این کارها را بالاجبار انجام می‌داده و خودش می‌فرماید که در شرایط بسیار سختی بوده است که اگر مرگش برسد، از زندگی برای او بهتر است، لذا آن کتاب‌ها اصلا ملاک

برخی از افراد به اشتباه فکر می‌کنند که بزرگانی مانند مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی یک کلام فلسفی تاسیس کرده‌اند و به نوعی مباحث فلسفی را وارد کلام کرده‌اند. این تعریف ایشان از فلسفه و کلام نادرست است لذا این نتیجه نادرست را هم گرفته‌اند که مرحوم خواجه و یا ابن میثم و امثال ایشان با سایر متکلمین تفاوت دارند، در حالی که امثال خواجه مخصوصا شخص خواجه، از شاخص ترین متکلمانی است که با مطالب فلسفی مخالف بوده‌اند و در مقابل مکتب فلسفه قرار دارند، چنان که کتاب تجرید الاعتقاد مرحوم خواجه، شاهد روشنی بر این مطلب است.

تشخیص اعتقادات و روش جناب خواجه نیست. اما کتاب تجرید الاعتقاد کتابی است که ایشان آن را به عنوان ارائه عقائد خودش تدوین کرده، و در مقدمه کتاب می‌فرماید: «فانی مجیب الی ما سئلت من تحریر مسائل الکلام وترتیبها علی ابلغ نظام مشیرا الی فوائد غرر الاعتقاد ونکت مسائل الاجتهاد مما قادنی الدلیل الیه وقوی اعتقادی علیه وسمیته بتجرید الاعتقاد» اشاره به اینکه اعتقادات من در این کتاب است، و ادله ای که من قبول دارم آنهایی است که من در این کتاب آورده‌ام، لذا شما در این کتاب، خواجه را به عنوان یکی از بزرگترین مخالفان فلسفه می‌یابید که با رئوس اساسی عقاید فلسفی مانند اعتقاد به قدم عالم، و قاعده الواحد، و تلازم و تعاصر علّت و معلول و اینگونه موارد به شدت مخالفت کرده‌اند و تفاوت یک فیلسوف با متکلم هم در این‌جا آشکار می‌شود نه در این‌که قبل از دخول در بحث خداشناسی، امور عامّه را مطرح کنند یا نکنند.

سوء استفاده فلاسفه از آیات و روایات

پیش فرض نادرست سوم آقای ربانی گلپایگانی این است که ایشان فکر می‌کنند کتابی که در مطالب عقلی خود، آیات و روایات را هم آورده باشد، جمع بین عقل و نقل کرده، ولی کتابی که در مطالب خود آیات و روایات را نیاورده باشد، کتابی خالی از مبانی عقلی دینی است، در حالی که این نظریه هم نادرست است؛ چرا که چنان‌که بارها عرض کردیم، فرق کتاب‌های فلسفی که مدعیند بر اساس عقلانیت محض و بدون نیاز به هدایت‌های عقلانی رسولان الهی قدم برمی‌دارند، با کتاب‌های کلامی که مدعی‌اند بر اساس مطالب عقلی و برهانی تأیید شده و برگرفته شده از مکتب وحی قدم برمی‌دارند، در این نیست که روایات و آیات را در ضمن کلامشان بیاورند یا نه، لذا می‌بینیم امثال ملاصدرا با این‌که گاهی کتابهایشان را پر از آیات و روایات کرده‌اند، اما باز هم کتاب‌های ایشان بلا شبهه کتاب‌های فلسفی است و استدلالاتشان به آیات و روایات معمولاً با تأویلات باطل و نادرست است، و از عقائد اختصاصی فلسفی مانند اعتقاد به قدم عالم و حدوث ذاتی ازلی آن، و جبر، و سنخیت، و قاعده الواحد، و امثال آن هرگز دست برنداشته‌اند، همان طور که کتاب‌هایی مانند تجرید الاعتقاد و «کشف المراد» علامه و خواجه رحمة الله علیهما در عین این‌که اصراری بر آوردن آیات و روایات ندارند، اما کتاب‌هایی کاملا کلامی و مخالف با اصول و مبانی فلسفی مانند قدم عالم،جبر،قاعده الواحد، سنخیت بین علت و معلول و بقیه مسائل فلسفی می‌باشند. یا کتاب‌های ابوعلی

سینا دارای روایاتٍ و آیات چندان زیادی نیست و متقابلاً کتاب‌هایی مانند اسفار دارای آیات و روایات است اما در عین حال هر دو فلسفی می‌باشند.کتاب‌های کلامی هم، چه آنها که آیات و روایات را آورده باشند و چه آنها که نیاورده باشند، دارای مبانی کلامی و مخالفت با عقائد فلسفی می‌باشند.

فرق کتاب‌های کلامی که روایات و آیات را آورده‌اند با آنها که نیاورده‌اند، مانند همان فرقی است که بین کتاب-های فتوا مانند رساله توضیح المسائل و «شرایع الاسلام» و تبصره، با کتاب‌های فقه استدلالی مانند «جواهر الکلام» و «الحدائق الناضره» می‌باشد، چرا که در کتاب‌های توضیح المسائل غالباً آیات و روایات آورده نمی‌شود، ولی در کتاب‌های فقه استدلالی، آیات و روایات هم آورده می‌شود امّا این دلیل نمی‌شود کسی بگوید، مطالب کتاب‌های فتوا مستند به کتاب و سنت نیست، چرا که در عین حال که در رساله‌های توضیح المسائل، آیات و روایات به عنوان مستندانشان نمی‌آورند امّا باز هم کتابهایشان مستند به آیات و روایات و قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. بنابر این فرق بین فلسفه با کلام در این نیست که در کتابی آیات و روایات آورده شده باشد یا نه، همان طور که فرق شیعه و وهابی در این نیست که یکی در کتابش آیه و روایت هم بیاورد و دیگری نیاورد، بلکه فرقشان در این است که رئوس مطالب و عقائد آنها چیزهایی است که مخالف با رئوس عقائد مکتب شیعه است. آنها مدافع مکتب خلافت و غیر معصوم هستند اما شیعه مدافع مکتب عصمت و غدیر، چه آیات و روایات را در کتابشان آورده باشند و چه نیاورده باشند.

مقاله مذکور می‌نویسد: «شیخ مفید همتراز هشام بن حکم‌هاست و بعدها بر اساس قدرت علمی و بیان و قلم قوی این منهج را تثبیت کردند و در بین مذهب شیعه جایگاه بلندی پیدا کردند. شخصیت‌هایی مثل سید مرتضی و شیخ طوسی بعدها روش شیخ مفید را ادامه دادند و آن را تکمیل کردند و الحمد لله این روش ادامه پیدا کرده و تا کنون نیز استمرار داشته که در زمان ما امثال علامه طباطبایی را می توان از پیروان روش ایشان نام برد.» این حرف نیز خلاف تحقیق است چرا که جناب شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و هشام بن حکم و سایر بزرگان فقهاء و علماء و متکلمین مذهب ما کاملاً مخالف با مطالب و عقائد فلسفی مانند: قدم عالم، جبر، تشبیه، سنخیت، صدور عالم از ذات خدا و امثال اینها می‌باشند.

شیخ مفید، فیلسوف یا متکلم؟!

مقاله و مصاحبه مذکور می‌نویسد: «جناب شیخ مفید همطراز هشام بن حکم‌هاست و بعدها بر اساس قدرت علمی و بیان و قلم قوی این منهج را تثبیت کردند و در بین مذهب شیعه جایگاه بلندی پیدا کردند. شخصیت‌هایی مثل سید مرتضی و شیخ طوسی بعدها روش شیخ مفید را ادامه دادند و آن را تکمیل کردند و الحمد لله این روش ادامه پیدا کرده و تا کنون نیز استمرار داشته که در زمان ما امثال علامه طباطبایی را می‌توان از پیروان روش ایشان نام برد.»

این حرف نیز خلاف تحقیق است چرا که جناب شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و هشام بنِ حکم و سایر بزرگان فقهاء و علماء و متکلمین مذهب ما کاملاً مخالف با مطالب و عقائد فلسفی مانند: قدم عالم، جبر، تشبیه، سنخیت، صدور عالم از ذات خدا و امثال اینها می‌باشند، اما مطالب جناب آقای طباطبایی کاملاً در این مواردِ موافق با عقائد فلسفی است و کاملاً در نقطه مقابل عقائد متکلمین و اکابر علمای مذهب قرار گرفته است.

ایشان می‌گویند:

«این روش، دو تفسیر و دو نمونه عینی خارجی داشته، یکی عقل‌گرایی در حدّ بالا و دقیق بدون این‌که به مباحث خاصه فلسفه و امور عامّه آن بپردازد، یعنی علم کلام در آن روز علمی نبوده که بخواهد راجع به ماهیت و وجود و جوهر و عرض و مباحث مربوط به آن بپردازد، مکتب شیخ مفید و شاگردان ایشان از این دسته است و ایشان وارد مباحث امور عامه فلسفه نشده‌اند و هیچ اثری از مرحوم شیخ مفید در این زمینه نداریم، نه نفیاً و نه اثباتاً.»

و در ادامه می‌گویند: «چرا که در زمان شیخ مفید فیلسوفان بزرگی همچون بوعلی، فارابی ... زندگی می‌کردند و یا آثار ایشان موجود بود ولی ردع یا اثباتی در این زمینه از شیخ مفید در باره ایشان نشده است ... تأکید می‌کنم که جناب شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ الطائفه رحمة الله علیهم نسبت به فلسفه موضع سلبی نگرفته اند و این که می‌بینیم در بعضی مکتب‌های خاص، کتب فلسفه را کتب ضاله می‌دانند و تکفیر می‌کنند، این مسائل در بین قدمای ما نبوده و آنها چنین تلقی ای نسبت به مسائل فلسفی نداشته اند.»

ما می‌گوییم، اولاً فلسفه اصلاً اصول ابتدایی عقلی را مراعات نمی کند تا چه رسد به اینکه به طور دقیق و در حد بالا به آنها بپردازد.

ثانیاً اگر شما کتابی را که در ابتدای آن مباحث امور عامه را مطرح کرده باشد کتاب فلسفی می‌دانید، لااقل سری به کتاب‌های شیخ مفید بزنید تا ببینید که ایشان هم در هر دو کتاب اعتقادی خود که به طور مستقل نوشته اند، مباحث امور عامه را مقدم داشته اند، پس باید ایشان را هم حتی بر مبنای نادرست خودتان فیلسوف بدانید نه اینکه بگویید نفیاً و اثباتاً اثری در این جهت ندارند!

ثالثاً عرض کردیم، اصلاً فرق فلسفه و کلام در این نیست که یکی راجع به ماهیت و وجود و جوهر و عرض بحث کند و دیگری نه.

رابعاً شیخ مفید و شاگردان ایشان و سایر متکلمین، چنان که

اشاره کردیم، قبل از ظهور فلاسفه در مباحث امور عامه وارد شده‌اند و بلکه مهمترین این مباحث و شــاخص‌ترین این مباحث که اثبات حدوث عالم و ابطال عقیده فلاســفه در مورد قدم عالم باشد، مبنای تمامی اعتقادات توحیدی امثال شیخ مفید را تشکیل می‌دهد.

اصولاً باید دانست که مبنای متکلمین و امثال شیخ مفید بر این اســت که با فلاسفه و عقائد فلاسفه مبارزه کرده‌اند؛ و هم از جهت روش، و هم از جهت عقائد آنها را رد کرده‌اند که برخی شــواهد آن ارائه می‌شود:

مرحوم شــیخ مفیــد در کتاب «اوائل المقــالات» صفحه ۱۰۱ فرموده‌اند: «إنّ ما یتولّد بالطبع ... وخلاف الفلاسفة الملحدین أیضاً فــی ما ذهبوا إلیه من أفعال الطّباع»: اشاره بــه اینکه این مطلبی که ذکر شــد، بر خلاف نظر فلاســفه ملحد اســت. اگر به آرای این فلاســفه ملحدین کــه اینجا گفته‌اند مراجعه کنیــد و ببینید که آنها آثار هر شــئ را به طور ازلی به طبعش نســبت می‌دهند، می‌فهمید که در عبارت الفلاســفة الملحدین، الملحدین قید توضیحی است نه احترازی؛ یعنی نمی‌خواهد بگوید که بعضی از فلاسفه ملحدند، بلکه می‌خواهد بگوید فلاسفه چنین می گویند لذا ملحد هستند.

و همچنیــن شــیخ مفید رحمــه الله تعالی در کتــاب «الفصول العشرة» صفحه ۸۷ می‌فرمایند: «وهذا منصوص فی القرآن مشروح فــی الذکر و البیان لا یختلف فیه المســلمون وأهــل الکتاب، وهو خارج عن عادتنا و بعید من تعارفنا، منکر عند الملحدین ومســتحیل علی مذهب الدّهریین والمنجّمیــن وأصحاب الطبائع من الیونانیین وغیرهم من المدّعین للفلسفة والمتطبیین»، در اینجا هم توضیحات قبل فراموش نشــود. منظور شــیخ مفید رحمه الله تعالی این نیست که فلاسفه دو گروه هستند، بعضی‌شان موحّدند و بعضی‌ها دهری و مدّعی فلسفه و اصحاب طبایع، نه؛ بلکه اگر کسی به عقائد فلاسفه مراجعه کند کاملاً متوجه می‌شــود که شــیخ مفید رحمه الله تعالی کلا فلاســفه را افرادی دهری و ملحــد می‌داند که در واقع، خلقت و آفرینــش و اراده فاعــل مختار را به گونه ای کــه متکلمین بیان می‌کنند قبــول ندارند. و از جمله کتب شــیخ مفید رحمه الله تعالی این اســت: «جوابات الفیلســوف فی الاتحاد»، «الرد علی أصحاب الحلاج»؛ پس این هم دلیل دیگری بر این اســت که ادعای مقاله مذکور صحیح نیست که شیخ مفید نسبت به سخنان فلاسفه ردّاً و اثباتاً ساکت بوده است.

مکاتب نوپدید!

مقاله مذکور می‌گوید: «شما باید شیخ مفید را با شرایط هر عصر ببینید. هــم اکنون با جبهه‌های مختلف فرهنگــی و مکاتب متعدد نوظهــور مواجهیــم، جبهه بزرگی که امروزه مباحث سکولاریســم، هرمنوتیــک نظریه نســبی گرایــی معرفت و امثــال اینها را مطرح می‌کند و عده ای هم به نام روشــنفکر دنباله‌رو ایشــان هســتند و همین مسائل را ترویج می‌کنند.»

ســخن گفتن در این مورد خارج از مقاله ماست، اما ان شاء الله در بحــث دیگری خواهیم گفت که اینگونه مباحثی که ایشــان نام بردند و فکر می‌کنند که مطالب و مکاتب نوظهوری اســت، در واقع چیز دیگری است؛ چرا که این مباحث مطالبی بسیار قدیمی است، و جدید جلوه دادن آن از ترفندهای سیاسی آن جبهه‌های باطل است که مهملات خودشــان را به خاطر اغراض خاص خود، مطالبی نو و جدید ارائه می‌دهند.

ایشــان می‌گویند: «این را بدانید که اگر شــیخ مفید در زمان ما حضور داشــت و می‌خواست این مباحث را نقد کند، مسلّماً با سلاح فلسفه این مباحث را نقد می‌کرد؛ لذا علم کلام جایگاه خود و فلسفه نیز جایگاه خود را دارد. علم کلام با مجهّز شــدن به این مباحث و مبانی عقلی و نظری دین شــناختی، می‌تواند نقش خود را بهتر ایفا کنــد.» که با توضیحاتی که دادیم، بطلان این نتیجه‌گیری روشــن است.

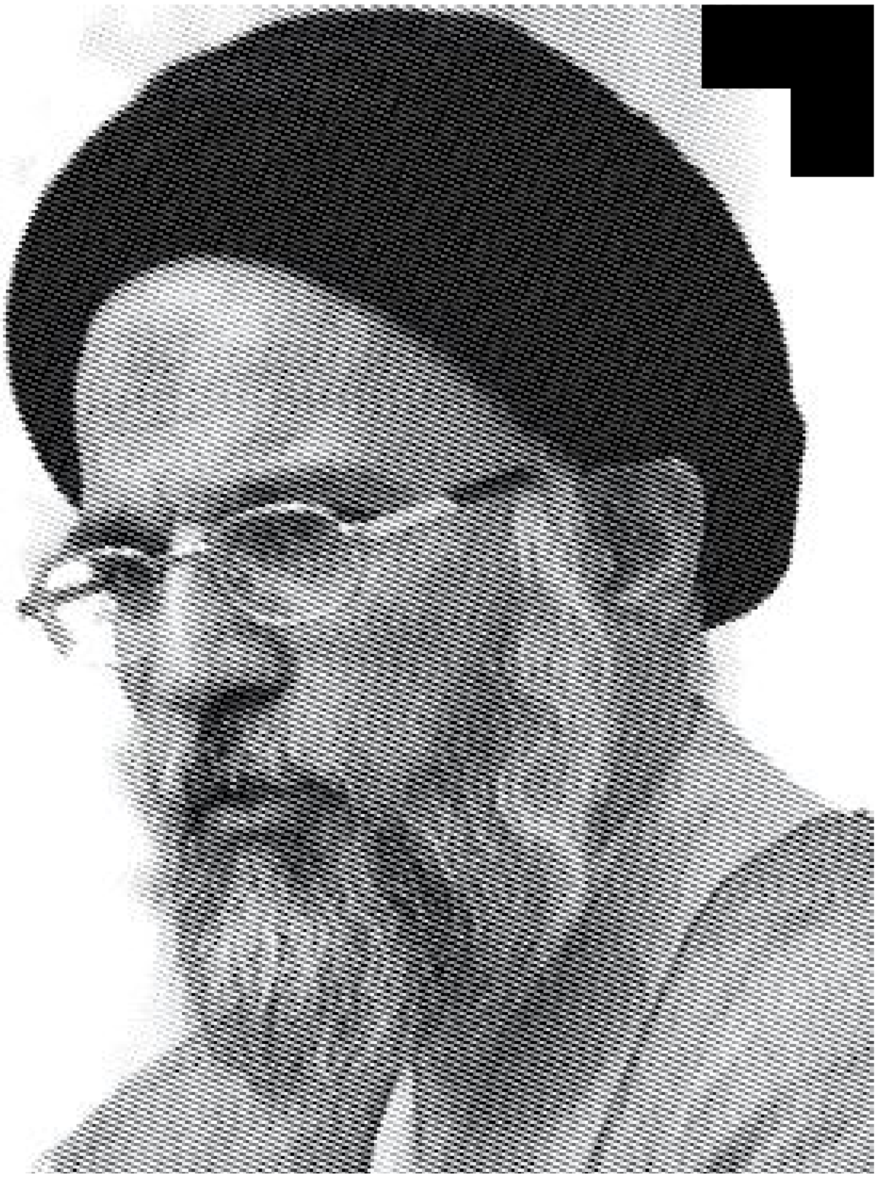
شیخ صدوق علیه الرحمة، ظاهر بین یا اسطوانه تحقیق؟!

نکته دیگری هم که خارج از بحث ماست ولی اشاره ای به آن می‌کنیم و تفصیل آن را به جای خودش موکول می‌کنیم این است که ایشــان مرحوم شــیخ صدوق را به عنوان شخصی غیر محقق و شخصی صرفاً به قول ایشان اخباری و ظاهربین مطرح کرده‌اند، در حالی که این مطلب هم حرف باطل و نادرستی است و اگر کسی به مطالب شیخ صدوق رحمه الله تعالی مراجعه کند، ایشان را از بزرگ–تریــن و دقیق‌ترین متکلمین ما می‌یابــد. و تعبیراتی هم که مرحوم شیخ مفید در باره او دارند، نیاز به بحث مستقلی دارد.

پی نوشت‌ها:

۱ . این مقاله برای درج به هفته نامه افق حوزه ارســال شــد اما هفته نامه مزبور از درج آن خودداری نمود. از این رو برای فصلنامه سمات ارسال شد.
۲ . "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" حسن زاده، حسن ۷۶، به نقل از ابن عربی، فصوص الحکم، ۳۰ ، ۷۸.
۳ . "فتوحات" ابن‌عربی ۲ / ۴۵۹.
۴ . "فصوص الحکم" ابن‌عربی فص شعیبی: ۲۸۶.
۵ . شرح قیصری بر فصوص الحکم، ۲۵۲.
۶ . مولوی، مثنوی
۷ . روح مجرد، حسینی تهرانی، ۵۱۵.
۸. ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۳۶۸.
۹ . "انه الحق" حسن زاده، حسن ۴۶ سال ۱۳۷۳.
۱۰ . مشاعر، ملاصدرا، ۵۴.
۱۱ . جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهیة، ۳۹ فروردین ۱۳۷۴.
۱۲ . جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهیة،۳۶ فروردین ۱۳۷۴.
۱۳ . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.
۱۴ . شرح فصوص الحکم، ۷۱۵:
۱۵ . حسن زاده، حسن رساله "انه الحق"، ۵۰ سال ۱۳۷۳.
۱۶ . "انه الحق"، حسن زاده، حسن ۶۸ به نقل از رساله شعرانی.
۱۷. برهان‌های صدیقین، عشاقی، حسین، ۲.
۱۸ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۲۴.
۱۹. شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۵.
۲۰ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۱۵.
۲۱ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۸۶.

۴
مقاله



حجت الاسلام و المسلمین سید مهدی میرباقری:

عرفان مولوی برای کفار خطر ندارد

مطلب زیر گزیده ای از دو سخنرانی حجت الاسلام و المسلمین استاد سید مهدی میر باقری در شب چهارم محرم و شام عاشورای حسینی علیه السلام (محرم ۱۳۸۸) است که در مدرسه فیضیه قم ایراد شده است.

من این را دارم در حوزه علمیه قم می‌گویم: با عرفان مولوی نمی‌شود جهان را اداره کرد! این چه عرفانی است که:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی ای با موسی ای در جنگ شد؟

کتاب‌های این‌ها را هم مقدس می‌دانیم و در کنار قرآن می‌گذاریم؟ کجا کنار قرآن است مثنوی؟ خوب، خجالت بکشیم دیگر!

می گوید: عارفانه حرف زده! خوب، بر علیه امیرالمومنین هم در آن حرف فراوان است؛ درست کنید آخر این کتاب را! یا کتاب را درست کنید یا تعریف نکنید. چه معنا دارد برخی از بزرگان حوزه از این کتاب تعریف کنند؟ کتابی که علیه امیرالمومنین صریح مطلب دارد! پدر امیرالمومنین را مشرک می‌داند این آدم! آخر این عیب حوزه است. غلط است کسی برعلیه امیرالمومنین حرف بزند، این ناسالم است؛ خوب، بگویید این دروغ است یا آن دروغ است!

من این را دارم در حوزه علمیه قم می‌گویم: با عرفان مولوی نمی‌شود جهان را اداره کرد! این چه عرفانی است که:
چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی ای با موسی ای در جنگ شد؟
کتاب‌های این‌ها را هم مقدس می‌دانیم و در کنار قرآن می‌گذاریم.

می گوید: حرف خوشگل زده! شیطان پدر جد این حرفها را می‌زند.

در این جنگ فرهنگی این‌ها در اردوگاه دشمن اند؛این‌ها اسلام آمریکایی است؛ از دل این عرفان، حکومت در نمی‌آید.

این عرفان ها، نمی‌گویم عرفان امام. عرفان امام عرفانی است که از دلش حکومت در می‌آید، جنگ در می آید. [اما] از دل مولوی معلوم است کی در می‌آید دیگر! شاگردش الآن کیست؟ خطر دارد برای کفار؟ الحمد لله خیلی خطر دارد برای کفار! منتها او رویش می‌شود حرف‌های مولوی را تا آخر می‌زند، ما یک جاهایی از آن دور آن را خط می‌کشیم!

خوب، این تفکر باطل است دیگر؛ چه قدر حوزه از این تفکر باطل دفاع بکند؟ ما اسیر همین تفکرات هستیم! یک اسلام حد اقلی درست کردیم، یک عرفان حد اقلی، می‌خواهیم با تمدن حد اکثری غرب بجنگیم! خوب، نمی‌شود جنگید! بصیرت یعنی این. یعنی درگیری اسلام و کفر را تاریخی دیدن.

چرا برخی از بزرگان حوزه از این کتاب تعریف می کنند؟ کتابی که علیه امیرالمومنین صریح مطلب دارد! این آدم پدر امیرالمومنین را مشرک می‌داند! آخر این عیب حوزه است.

شعر عاشقانه راجع به امام حسین گفتن کافی نیست! امام حسین را یک جوری تحلیل کنید که از آن درگیری حق و باطل تو تاریخ در بیاد؛ این به درد می‌خورد؛ و الا هم امام حسین را تعریف کنید هم یزید را، این چه فائده ای دارد؟ می‌خواهم تعریف نکنید! هم امیرالمومنین را تعریف کنید هم ابن ملجم را! این چه تعریفی است؟ می‌خواهم تعریف نکنید از امیرالمومنین! چرا مغالطه کنیم دیگر؟! این تعریف با تکذیب یکی است؛ تعریف امیرالمومنین آن تعریفی است که امیرالمومنین را تعریف کند، جبهه معاویه را نه. جبهه یزید و ابن زیاد و ابن ملجم را نه. این که تعریف نشد! یهودی‌ها هم تعریف می‌کنند، به چه درد می‌خورد؟

...توحیدی که صلح کلی باشد، خود این تلقی از توحید خلاف بصیرت است؛ گاهی قرائت از اسلام، قرائت از اسلام است ولی قرائت از اسلامی است که بصیرت انسان را می‌گیرد؛ انسان را کور می‌کند! من نمی‌خواهم این بحث را الآن باز بکنم؛ شما ببینید امروز در دنیا از چه قرائت‌هایی از اسلام دفاع می‌کنند؛ آن قرائت‌ها را منتشر

می‌کنند در دنیا. من حالا نمی‌خواهم از همه اش نام ببرم، چون ممکن اســت به بعضی بر بخورد؛ ولی یک قرائتش همین قرائت سلفی گری است؛ نماینــده ریگان در خاور میانه یک مطلبی را یکی دو ســال قبل منتشــر کرده بود که بعد از تسخیر لانه جاسوسی و عبور انقلاب اسلامی از مرزهای جغرافیایی ایران و ورود به دنیای اسلام و بعد هم عبــور از مرزهای دنیای اســلام و ورود به دنیای مدرن غرب، بنای یک قرارداد و همکاری بســتند با عربســتان؛ یک طرف اروپا و آمریکا هســتند، یک طرف هم عربســتان برای گســترش اسلام با قرائت ســلفی گری در دنیا؛ بعــد می‌گوید: در طول این مدت بیســت ســاله، عربستان بیش از ۸۰ میلیارد دلار برای بســط این قرائت از اسلام در دنیا خرج کرده و همه کشــورهای اروپایی هم تــا قبل از قصه ۱۱ ســپتامبر همه خدماتی که به مســلمانان می‌دادند، به مســلمان‌های با همین قرائت از اســلام بود! اگر اجازه موسسات مذهبی می‌دادند، اگر اجازه مسجد می‌دادند، هر اجازه ای می‌دادند، معمولا به آنها بود! به سختی به شیعیان یا حتی مسلمانان دیگر خدمات می‌دادند! همان نماینده مقایسه می کند می‌گوید: شــوروی در طول ۷۱ سال کل بودجه ای که برای گسترش کمونیسم در بیرون از مرزهای خودش خرج کرده، ۷ می‌لیارد دلار اســت! عربســتان بیش از ۸۰ می‌لیارد دلار در طول ۲۰ ســال، به اضافه همکاری کشــورهای دیگری که می‌دانید از دلش چه‌ها در آمده اســت! چرا کمک می‌کنند به گســترش این قرائت از اســلام؟ چرا جلوی چاپ قرآن را می‌گیرند ولی فلان کتاب می‌شــود کتابی که فروشــش در اروپا [و آمریکا] اول است؟ به خاطر این که آن قرائت از اســلام برای آنها مخاطره آمیز نیســت! آن قرائت از اســلام بصیرت را از آدم می‌گیرد؛ آن قرائتی که می‌گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی ای با موسی ای در جنگ شد!

خوب، اگر شما این جوری گفتید، الآن هم جنگ موسی با موسی است دیگر!

آن قرائت از اسلام که می‌گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند!

این آدم می‌نشــیند بالای بلندی کربلا را تماشــا می‌کند، با یک نگاه عاقل اندر سفیه می‌گوید:

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند!

این همان نگاه است دیگر! جنگ اسلام و غرب را الآن ملاحظه می‌کنید. جنگی که در معیار جنگ تمدنی گســترش پیدا کرده؛ این که دیگر حرف ما نیست! برخورد تمدن‌ها حرف آنهاست؛ دیگر تئوریسین بزرگ غرب و آمریکاست که این حرف را زده. گفته: دوره دوره برخورد تمدنی اســت و مهمترین تمدنی که ما با آن درگیریم و قدرت درگیری با ما را در جهان دارد، تمدن اســلام اســت؛ یک درگیری همه جانبه را شروع کرده اند؛ در این

از دل مولــوی معلوم اســت کــی در می‌آید! شــاگردش الآن کیســت؟ خطــر دارد برای کفــار؟ الحمد لله خیلی خطر دارد بــرای کفار! منتها او رویش می‌شود حرف‌های مولوی را تا آخــر می‌زند، ما یــک جاهایی دور آن را خط می‌کشیم!

توحیدی که صلح کلی باشد، خــود ایــن تلقــی از توحیــد خلاف بصیرت اســت؛ گاهی قرائــت از اســلام، قرائت از اسلام اســت ولی قرائت از اســلامی اســت که بصیرت انسان را می‌گیرد؛ انسان را کور می‌کند!

درگیری همه جانبه بعضی از قرائتها، قرائتهائی اسـت که بصیرت انسان را می‌گیرد: چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند!

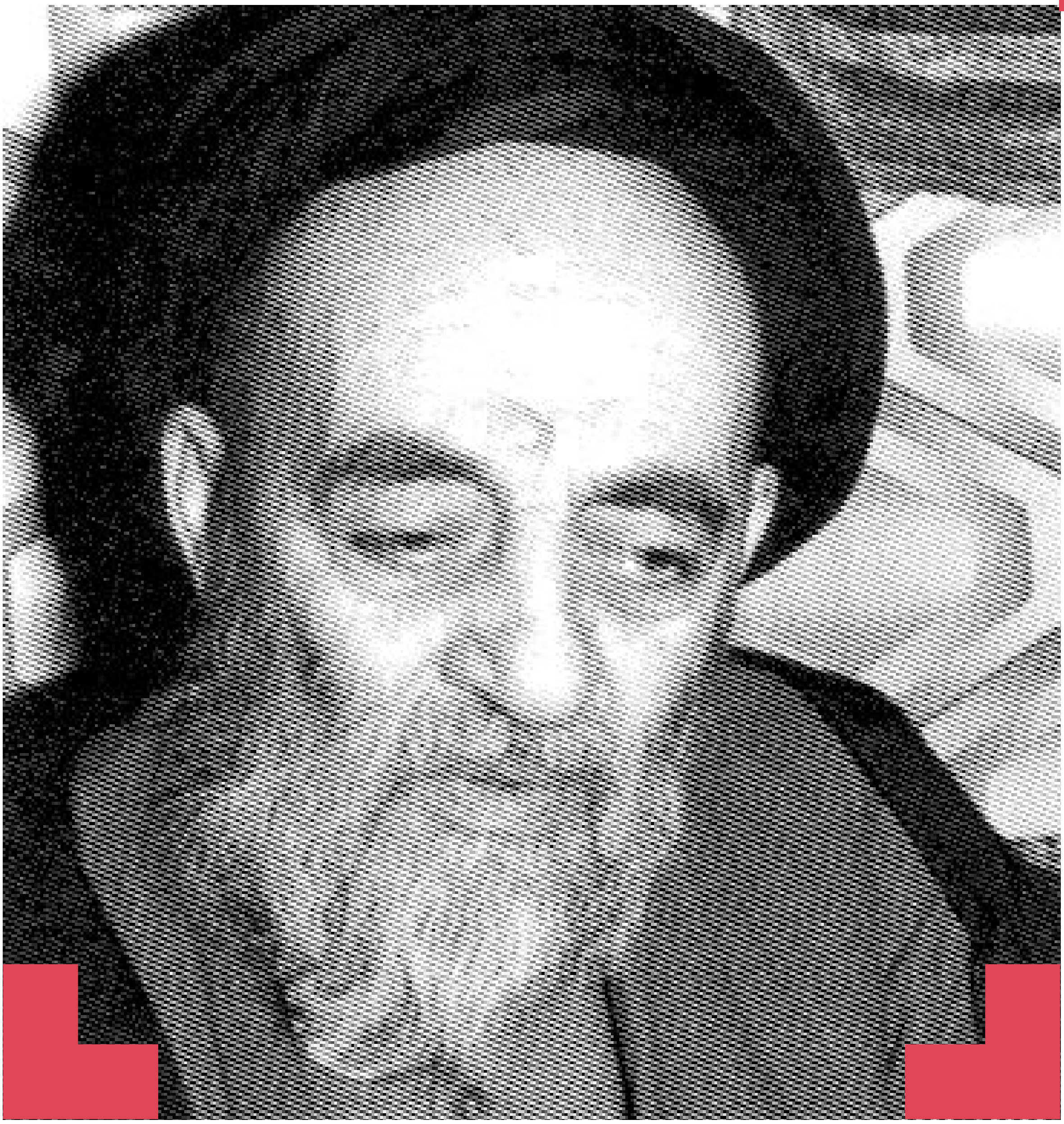
(می گویند:) آقا همه دنبال خدا هستند! من بعضی چیزهای دیگر را نقل نمی‌کنم؛ این چه قرائتی اسـت که« اخذ برأس اخیه یجره الیه»، موسـای کلیم موهای هارون را گرفت و پرسـید: چه بساطی است؟ چرا اینها گاوپرست شدند؟ آن آقا [ابن عربی] می‌گوید:« اخذ برأس اخیه یجره الیه» به هارون گفت: چه کارشان داشتی؟ اینها خدا را می‌پرستیدند! چرا مزاحمشان شدی؟!

بـا این قرائت از اسـلام و ایـن جوری توحید را تعریف و تفسـیر کردن که از دل آن صف قتال در نمی‌آید! از دل آن مبارزه و درگیری بیرون نمی‌آید! این نوع قرائت از اسلام بصیرت سـوز است؛ اگر امیرالمومنین قاسـم الجنة و النار است، آنجایی هم که مُقسم نار اسـت، ما باید به حضرت بگوییم: دسـت مریزاد؛ نه فقط آنجایی که بهشـتی‌ها را بهشت می‌برد؛ این جور نباشد که آن موقعی که حضرت شمشیر را می‌کشند، ما از حضرت فاصله بگیریم. فقط آن موقع که نان درب خانه فقرا و یتیمان می‌برند و بار دیگران را نیمه شب به دوش می‌کشـند، دنبال حضـرت امیر برویم؛ آن موقع هم کـه در صف قتال می‌آیند، آن موقع هم کنار حضرت امیر باشـیم؛ آنجایی که حضرت شمشیر می‌زنند بگوییم: دست مریزاد و آنجا هم که دست نوازش می‌کشند، بگوییم: دست مریزاد.

آن قرائـت از اسـلام کـه می‌گوید:
جنـگ هفتـاد و دو ملت همه را عذر بنه
چـون ندیدنـد حقیقـت ره افسانه زدند!
ایـن آدم می‌نشـیند بـالای بلنـدی کربـلا را تماشـا می‌کند، بـا یک نـگاه عاقل اندر سفیه می‌گوید:
چـون ندیدنـد حقیقـت ره افسانه زدند!

ایـن چـه قرائتی اسـت که « اخـذ بـرأس اخیـه یجره الیه»، موسـای کلیم موهای هـارون را گرفت و پرسـید: چـه بسـاطی اسـت؟ چـرا اینها گاوپرسـت شدند؟ آن آقـا [ابـن عربـی] می‌گوید: «اخـذ بـرأس اخیـه یجـره الیـه» بـه هارون گفـت: چه کارشـان داشـتی؟ اینهـا خـدا را می‌پرسـتیدند! چرا مزاحمشان شدی؟!

مقاله ۵



نقد نظریه المیزان درباره معنای تمثل ملائکه

محمد علی صابری

اشاره
این نوشتار به بررسی آیه ۱۷ سوره مریم درباره تمثل جبرئیل به شکل بشر برای حضرت مریم علیها السلام می پردازد و ضمن بررسی معنای لغوی تمثل و تحلیل آیات مشابه دیگری که در آنها رؤیت ملائکه به صورت بشر گزارش شده، به این نتیجه می‌رسد که مطابق با معنای لغوی تمثل و نیز با توجه به دیگر آیات قرانی که سخن از ظهور فرشتگان به صورت آدمی گفته اند، جبرئیل و آن ملائکه خاص حقیقتا و در عالم خارج از ذهن رؤیت کنندگان، به صورت بشری شکل گرفته‌اند و نظر تفسیر المیزان مبنی بر وقوع تمثل تنها در عالم ذهن، صحیح نیست.

درآمد

در آیه ۱۷ سوره مریم خدای متعال از تمثل جبرئیل به صورت بشری برای حضرت مریم سخن به میان اورده است:

اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَن مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِأَهَبَ لَکِ غُلَامًا زَكِيًّا [1]

در این کتاب مریم را یاد کن! آن گاه که از خاندان خویش به مکانی رو به سوی برآمدن آفتاب، دوری گزید. میان خود و آنان پرده‌ای کشید و ما روح خود را نزدش فرستادیم پس چون انسانی تمام بر او نمودار شد. مریم گفت: از تو به خدای رحمان پناه می‌برم که پرهیزگار باشی!. گفت: من فرستاده پروردگار تو هستم، تا تو را پسری پاکیزه ببخشم.

مطابق روایات، مراد از «روح ما» در این آیات، جبرئیل است . مفسرین بر این مسأله متفقند و اضافه روح به خداوند نیز، اضافه تشریفی است. و اما مهمترین مسأله در این آیات، بررسی معنای تمثّل است.

این تمثل به چه معناست؟ آیا به این معناست که جبرئیل در عالم خارج از صورت اصلی خود به شکل یک انسان تغییر شکل داده و در مقابل حضرت مریم ظاهر شده است یا اینکه چنین اتفاقی در عالم خارج رخ نداده بلکه در ذهن حضرت مریم جبرئیل به صورت بشری به نظر آمده است. در این نوشتار ضمن بررسی معنای لغوی تمثل با توجه به قرائن آیه ۱۷ و نیز سایر آیاتی که در آنها رؤیت ملائکه ای به صورت بشری حکایت شده است به این پرسش پاسخ داده می‌شود.

تمثل به چه معناست؟ آیا به این معناست که جبرئیل در عالم خارج از صورت اصلی خود به شکل یک انسان تغییر شکل داده و در مقابل حضرت مریم ظاهر شده است یا اینکه چنین اتفاقی در عالم خارج رخ نداده بلکه در ذهن حضرت مریم جبرئیل به صورت بشری به نظر آمده است؟

۱. بررسی معنای تمثل در لغت

تمثّل مصدر باب تفعل از ریشه مَثَل می‌باشد. معجم مقاییس اللغه می‌نویسد:

«مثل: أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء و هذا مثل هذا أي نظيره.» [2]

اصل صحیحی است که دلالت بر نظیر بودن شيء برای شيء دیگر دارد و این مثل اوست یعنی شبیه به او است.

راغب اصفهانی می‌گوید:

«التمثال: الشيء المصوَّر و تَمثَّل كذا: تَصَوَّرَ» [3]

زبیدی نیز می‌نویسد:

«قال الله تعالى: فتمثل لها بشراً سوّياً أي تصوّر» [4]

سایر کتاب‌های لغت معتبر تنها به ذکر معنای معروف تمثل یعنی مثال زدن اکتفا کرده‌اند مثلاً ابن منظور می‌گوید:

«و يقال: تمثّل فلان ضرب مثلاً و تمثّل بالشيء ضربه مثلا» [5]

مسلما این معنا در آیه شریفه مورد نظر نیست. البته همو در جای دیگری ذیل ماده «روح»، به آیه مورد بحث اشاره کرده درباره «روحَنا» می‌نویسد:

«يعني جبرئيل... فتمثل لها في صورة خلق بشر سوى فقالت له...» [6]

حال با توجه به گفته راغب و زبیدی که تَمثَّل را «تَصَوَّرَ» معنا کردند باید دید معنای تصوّر چیست.

زبیدی ذیل ماده صور می‌نویسد:

«الصورة بالضم: الشكل... و قد صوّره صورة حسنة فتَصَوَّرَ: تَشَكَّلَ» [7]

صورت یعنی شکل... و آن را صورت داد صورتی زیبا پس آن صورت گرفت یعنی شکل گرفت.

ابن فارس نیز می‌نویسد:

«صورة كل مخلوق هي هيئة خلقته و الله تعالى البارئ المصوّر» [8]

صورت هر مخلوق همان شکل خلقتش می‌باشد و خدای تعالی خالق و صورت دهنده است.

از مجموع این سخنان نتیجه می‌گیریم که تمثُّل یعنی تصوُّر و تصوُّر یعنی تشکّل که در فارسی معنا می‌کنیم: صورت پذیرفتن، شکل گرفتن.

نکته مهم این که با توجه به معنایی که برای لغت تصوُّر در زبان عربی ذکر شد، این لفظ وقتی بدون قید ذکر شود نظر به صورت پذیری و تشکل در عالم خارج دارد و نه ذهن؛ بر خلاف معنای عامیانه «تصُور» در بین فارسی زبانان که متبادر به معنای صورت پذیری و تشکل در ذهن است دقت شود. بنابراین در زبان عربی، بدون قرینه لفظی چون «في الذهن»، «في الخيال»و یا قرینه معنوی خاص، نمی‌توان لغت تصوُّر و معادلش تمثُّل را به معنای ذهنیِ آن در

نظر گرفت. بلکه باید آن دو را به معنای صورت پذیری و شکل گرفتن در عالم خارج دانست.

۲. بررسی معنای تمثل جبرئیل درآیه مذکور

با توجه به معنای لغوی تمثل، به قسمت مورد بحث آیه شریفه (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) بر می‌گردیم؛ معنای دقیق لفظی این قسمت آیه چنین می‌شود:

پس روح خود را به سوی مریم فرستادیم پس او برای مریم در حالت بشری بدون نقص شکل گرفت.

فعل «تمثّل» لازم است و «بشراً سویاً» حال می‌باشد و این آیه یکی از مثال‌هایی است که نحویون برای حال واقع شدن «جامد غیرمؤوّل به مشتق» به شرط اینکه موصوف باشد، آورده اند.[۹] به همین دلیل در ترجمه، لفظ «حالت» را آورده‌ایم. بنابراین جبرئیل شکل بشری می‌گیرد و گفتیم که این شکل گیری در عالم خارج است و نه در ذهن مگر قرینه روشنی در کلام باشد که بر خلاف آن دلالت کند.

اگر گفته شود لفظ «لها» (برای مریم) قرینه است بر اینکه جبرئیل در خارج به شکل بشر در نیامد بلکه تنها در ذهن مریم چنین شد؛ می‌گوییم: «لها» به معنای «فی ذهنها» یا «فی‌خیالها» نیست، چرا که مسلما لام در اینجا چیزی جز اختصاص را نمی رساند؛ یعنی آیه شریفه می‌فرماید: جبرئیل برای مریم به شکل بشر در آمد چرا که اساسا مأموریتش برای مریم و بشارت دادن به او بود و نه کس دیگر همان گونه که فرمود: جبرئیل را به سوی مریم فرستادیم (فأرسلنا إليها روحنا) .پس «لها» تنها اختصاص این واقعه را برای مریم می‌رساند و دلالتی ندارد براینکه این جریان در ذهن مریم بود و نه در عالم خارج!

بنابراین اگر به معنای لغوی تمثّل پایبند باشیم، با توجه به نبود قرینه بر خلاف آن، مطابق این آیه باید بگوییم که جبرئیل در عالم خارج، شکل بشر به خود گرفته نه اینکه تنها در ذهن و خیال مریم چنین صورتی شکل گرفته باشد.

مطلب جالب اینکه ادیب بزرگ، رضی الدین استرآبادی اساسا این آیه را نمونه ای از مواردی می‌داند که فعل تامه متضمن معنای فعل ناقصه می‌باشد. وی می‌نویسد:

«و قدیجوز تضمین کثیر من التامة معنی الناقصة کما تقول: تتم التسعة بهذا عشرة أی تصیر عشرة تامة..... قال تعالی "فتمثل لها بشرا سویا" أی صار مثل بشر.»[۱۰]

جایز است که بسیاری از افعال تامه معنای ناقصه را ضمن خود داشته باشند چنانچه وقتی گفته می‌شود: تمام شد نه تا با این یکی ده تا! یعنی نه تا، ده تای تمام شد..... خدای متعال می‌فرماید: "فتمثل لها بشرا سویا" یعنی مانند انسان شد.

در واقع ایشان معنای تمثّل را به ریشه اصلی آن یعنی «مثل و مانند» بر می‌گرداند و «تمثّل بشرا» را «مانند بشر شد» معنا می کند.

در زبان عربی، بدون قرینه لفظی چون «فی الذهن»، «فی الخیال»و یا قرینه معنوی خاص، نمی‌توان لغت تصوُّر و معادلش تمثـل را به معنای ذهنی آن در نظر گرفت. بلکه باید آن دو را به معنای صورت پذیری و شکل گرفتن در عالم خارج دانست.

مفسران امامیه نیز از آیه شریفه شکل پذیری جبرئیل در عالم خارج را فهمیده اند. به عنوان نمونه سخن سه عالم بزرگ امامی ذکر می‌شود.

شیخ طوسی در تفسیر خود می‌نویسد:

«أی تمثّل لها جبرائیل فی صورة البشر...... فلما رأته مریم...»[۱۱]

هر چند ایشان واژه ای را جایگزین «تمثّل» نکرده اما آوردن «فی صورة البشر»ـ با توجه به معنای تصّور که برای تمثّل از لغویون نقل کردیم نشان می‌دهد که منظور ایشان هم شکل‌گرفتن در عالم خارج است. و اینکه ایشان می‌گوید: هنگامی که مریم او را دید..... مؤید این معناست؛ یعنی مریم او را در بیرون دید.

ابوالفتوح رازی می‌گوید:

«ممثّل شد او را یعنی بر مثال آدمی تمام خلق، نکو صورت. و برای آن بر صورت آدمی پیش او شد که اگر بر صورت خود پیش او شدی از او برمیدی و با او آرام نگرفتی.»[۱۲]

صاحب مجمع البیان نیز می‌نویسد:

«معناه فأتاها جبرائیل فانتصب بین یدیها فی صورة آدمی صحیح لم ینقص منه شیء»[۱۳]

معنایش این است که جبرئیل نزد مریم آمد و در مقابل او به شکل انسانی بدون نقص ایستاد.

ظاهرا ایشان تمثل را به معنای «مثول» یعنی «تمام قدایستادن» گرفته است چنانچه لسان العرب می‌نویسد:

«مَثُل الشيء یمثُل مُثولا و مَثُل: قام منتصبا و مَثُل بین یدیه مُثولا أی انتصب قائما»[۱۴]

اما در اینکه این واقعه در عالم خارج پیش آمده، با دو نفر قبلی همداستان است. بلکه عبارت او صریح‌تر در این معناست.

به هر حال آنچه که از ظاهر آیه شریفه با تأیید علمای لغت و مفسرین بزرگ امامیه به دست آمد این است که

با توجه به معنای لغوی تمثل، به قسمت مورد بحث آیه شریفه (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) بر می‌گردیم؛ معنای دقیق لفظی این قسمت آیه چنین می‌شود:
پس روح خود را به سوی مریم فرستادیم. پس او برای مریم در حالت بشری بدون نقص شکل گرفت.

جبرئیل به شکل یک انسان در عالم واقع نزد حضرت مریم آمد.

۳. تمثل ملائکه مأمورِ عذاب قوم لوط

قـران کریـم در چند موضـع دیگر حکایت از ملائکی دارد که به شـکل بشر بـرای بعضی انبیا و نیز مردم عادی ظاهر شـده‌اند که یکـی از آنها قصـه ملائکی است که برای عذاب قوم لوط نازل شدند. خداوند دربـاره حضور ملائکـه مأمور به عـذاب قوم لـوط نزد حضـرت ابراهیم و ساره می‌فرماید:

وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُـشْرَى قَالُواْ سَـلاَمًا قَالَ سَـلاَمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيـذٍ فَلَمَّـا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْـهِ نَكِرَهُـمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَـةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِـلْنَا إِلَى قَـوْمِ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّـرْنَاهَا بِإِسْـحَقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَـذَا بَعْلِي شَـيْخًا إِنَّ هَـذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُـواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُـمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ [۱۵]

به تحقیق رسـولان ما برای ابراهیم مژده آوردند گفتند سـلام، گفت سلام و لحظه ای بعد گوساله ای بریان حاضر آورد و چون دید که بدان دست نمی‌یازند آنان را ناخوش داشت و در دل از آنها بیمناک شـد. گفتند مترس ما بر قوم لوط فرسـتاده شده‌ایم. زنش که ایستاده بود خندید. پس او را به اسـحاق بشـارت دادیم و پس از اسـحاق به یعقوب. زن گفت وای بر من آیا در این پیری می‌زایم و این شوهر من نیز پیر اسـت؟! این چیز عجیبی است. گفتند آیا از فرمان خدا تعجب می‌کنی؟! رحمت و برکات خدا بر شـما اهل ایـن خانه ارزانی باد. او ستودنی و بزرگوار است.

نکاتـی که در خصـوص بحث ما از ظاهر آیات شـریفه فوق به دست می‌آید چنین است:

۱ـ منظور از «رُسُلنا»ـ مطابق آیات بعد و نیز روایات متعددملائکه ای می‌باشند که برای نزول عذاب بر قوم لوط آمده بودند.

۲ـ این ملائکه به صورتی بودند که حضرت ابراهیم ابتدائا گمان کرد مهمانانی عادی هستند یعنی به شکل افراد انسان بودند چنان که برای پذیرایی از ایشان گوساله بریان آورد.

۳ـ ظاهـر محاوره همسـر ابراهیم (علیه السـلام) با آن ملائکه می‌رساند که وی نیز ایشان را می‌دیده است.

۴ـ در آیات شـریفه هرگز سـخن از تصـورات و خیالات ذهنی ابراهیم و همسـرش نیست بلکه شرح عادی واقعه ایست که در عالم خارج برای ایشان رخ داده است.

اگر گفته شـود لفظ «لها» (برای مریـم) قرینـه اسـت بـر اینکه جبرئیل در خارج به شـکل بشر در نیامـد بلکـه تنهـا در ذهـن مریـم چنیـن شـد؛ می‌گوییـم: «لهـا» به معنـای «فـی ذهنها» یـا «فی‌خیالها» نیسـت، چرا که مسـلما لام در اینجا چیزی جز اختصاص را نمی رسـاند؛ یعنی آیه شـریفه می‌فرمایـد: جبرئیل برای مریم به شکل بشر در آمد چرا که اساسا مأموریتش برای مریـم و بشـارت دادن به او بود و نـه کس دیگر همـان گونه که فرمود: جبرئیل را به سوی مریم فرستادیم (فأرسلنا إلیها روحنا) .پس «لهـا» تنها اختصاص این واقعه را برای مریم می‌رسـاند و دلالتی ندارد براینکه این جریان در ذهن مریم بـود و نه در عالم خارج!

در ادامه آیات سابق و پس از چند آیه، درباره دیدار همان ملائکه با حضرت لوط می‌فرماید:

وَلَمَّـا جَاءتْ رُسُـلُنَا لُوطًا سِـيءَ بِهِمْ وَضَـاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَـالَ هَـذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ وَجَاءهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُـونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُواْ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَـؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُـمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَلاَ تُخْزُونِ فِي ضَيْفِـي أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِـيدٌ قَالُواْ لَقَدْ عَلِمْـتَ مَا لَنَـا فِي بَنَاتِكَ مِـنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ [۱۶]

چون رسـولان ما نـزد لـوط آمدند اندوهگین و دلتنگ شـد و گفت امروز روز سختی است. و قومش شتابان نزد او آمدند و آنان پیش از این مرتکب کارهای زشت می‌شـدند. لوط گفت: ای قـوم من اینها دختران من هستند برای شما پاکیزه‌ترند از خدا بترسـید و مرا در برابر مهمانانم خجل مکنید آیا مـرد خردمندی در میان شـما نیست؟ گفتند تو خود می‌دانی که ما را به دختران تو نیازی نیست و نیز می‌دانی که چه می‌خواهیم.

از ایـن آیـات شـریفه نیز اسـتفاده می‌شود که:

۱ـ آن ملائکه به شـکل مردانی بودند که نزد حضرت لوط آمدند و او با دیدن ایشان از قوم لواط کار خود بر آنها ترسید!

۲ـ گویا خبر حضور این تازه واردان به گوش قوم لوط رسـید که شتابان نزد وی آمدند. پس غیر از لوط دیگرانی نیز ایشان را در همان شکل و شمایل دیده و خبر را منتشر کرده بودند.

۳ـ قـوم لوط نیز هنگام حضور نـزد وی، مهمانانش را به همان شـکل دیدند چـرا که لـوط (علیه السـلام) ایشـان را از تعرض به مهمانانش بر حذر می‌دارد (فلا تخزون فی ضیفی). در آیه ۶۸ سـوره حجر این سـخن را با اشـاره به مهمانانش می‌گویـد (قال إن هؤلاء ضیفی فلا تفضحون). پس هیچ شـکی باقـی نمی‌ماند که آن مردم نابکار نیز ملائکه الهی را به شکل مردانی چند می‌دیده‌اند.

۴ـ اینجا نیز ظاهر الفاظ حکایت از واقعه ای حقیقی اسـت که در عالم خارج رخ داده اسـت نه اینکه حکایت تصورات و خیالات لوط و قومش باشد!ـ ولو تصوراتی که منشأ آن حقیقتی مجرد باشد، چنانچه قائلین به تجرد ملائکه می‌گویند!ـ

البته باید توجه داشـت آنچه که از ظاهر شـرح قرآنی این وقایع (تمثل جبرئیـل و ملائکه عذاب قوم لوط) اثبات می‌شـود تنها تغییر شـکل ظاهری آن ملائکه به صورت بشر و نیز حرکت و تکلم ایشان اسـت و نه تغییر در سـایر خصوصیات و صفات آنها.به عبارت دیگر، آیات سـابق تنها می‌رسـانند که آن ملائکه به شـکل انسان‌هایی در آمدند که حرکت داشـتند و سخن می‌گفتند ولی دلالت ندارد بر اینکه

تمام خصوصیات درون جسمی و روحی و نیز نیازهای انسانی در آن ملائکه ایجاد شده باشد؛ مثلاً محتاج به غذاهای انسانی، نکاح و.... شده باشند شاید اشاره به دست نبردن ملائکه به سوی گوساله بریان ابراهیم (علیه السلام) برای رساندن این مطلب باشد.

از آنجا که این گونه تغییر شکل نه محذور عقلی دارد و نه با سایر خصوصیات ملائکه همچون عدم احتیاج به غذای انسانی، عدم نکاح و.... منافات دارد، همین که ظاهر نقل معتبر آن را اثبات می‌کند باید پذیرفت و هیچگونه تأویلی را روا ندانست.

قران کریم در چند موضع دیگر حکایت از ملائکی دارد که به شکل بشر برای بعضی انبیا و نیز مردم عادی ظاهر شده‌اند که یکی از آنها قصه ملائکی است که برای عذاب قوم لوط نازل شدند.

٤. بررسی نظریه تفسیر المیزان درباره تمثل جبرئیل و سایر ملائکه

اما در تفسیر المیزان راجع به معنای تمثل جبرئیل نظر دیگری ابراز شده است که آن را نقل می‌کنیم. ایشان ذیل آیه شریفه می‌نویسد:

١ـ «و معنی تمثله لها **ترائیه لها** و ظهوره فی حاستها فی صورة البشر و هو فی نفسه روح و لیس ببشر» [17]

معنای تمثل جبرئیل برای مریم به صورت بشر یعنی اینکه چنین به نظر مریم رسید [ـ دقت شود به لفظ ترائی] و در حسش به صورت بشر ظاهر شد در حالی که فی نفسه روح [یعنی جبرئیل] بود و نه بشر.

سپس درباره این ادعا و انطباق آن برمعنای تمثل توضیح بیشتری داده می‌شود:

٢ـ «و هذا هو الذی ینطبق علی معنی التمثل اللغوی فإن معنی تمثل شیء لشیء فی صورة کذا هو تصوره عند بصورته و هو هو، لا صیرورة الشیء شیئاً آخر. فتمثل الملک بشراً هو ظهوره لمن یشاهده فی صورة الإنسان لا صیرورة الملک إنساناً و لو کان التمثل واقعاً فی نفسه و فی الخارج عن طرف الإدراک کان من قبیل صیرورة الشیء شیئا آخر و انقلابه إلیه لا بمعنی ظهوره له کذلک» [18]

این آن چیزی است که منطبق برمعنای لغوی تمثل است. زیرا تمثل شیئی برای شیء دیگر در فلان صورت به معنای تصور شیء اول نزد شیء دوم، به آن صورت است در حالی که شیء اول [هنوز] خودش است؛ و نه به این معناست که شیء اول، چیز دیگری شده باشد. بنابراین تمثل فرشته به صورت بشر یعنی ظهور او به شکل بشر برای مشاهده گر نه اینکه فرشته، بشر شود. در حالی که اگر تمثل در خود فرشته و در خارج از طرف ادراک مشاهدگر واقع شده بود، از قبیل تبدیل شدن چیزی به چیز دیگر بود نه به معنای ظهور او برای مشاهده گر به آن شکل خاص.

آنگاه شاهد دیگری برای اثبات این مدعا ذکر می‌شود:

٣ـ «والآیات التالیة التی یعرف فیها جبرئیل نفسه لمریم خیر شاهد أنه کان حال تمثله لها فی‌صورة بشر باقیا علی مَلَکیته و لم یصر بذلک بشرا و إنما ظهر فی صورةبشر و لیس ببشر بل ملک و إنما کانت مریم تراها فی صورة بشر» [19]

و آیات بعدی که در آن جبرئیل خود را برای مریم معرفی می‌کند بهترین شاهد است که او درحال تمثلش برای مریم در صورت بشر بر فرشتگی خود باقی بوده و با آن تمثل، بشر نشده بوده و تنها برای مریم در صورت بشر ظاهر شده بود در حالی که بشر نبوده بلکه فرشته بوده است و مریم او را در صورت یک بشر می‌دیده است.

ایشان در جای دیگر «جل الآیات الواردة فی مورد الملائکة» را از قبیل تمثل به این معنا می‌داند.[20] و نیز درباره روایات متعدد در خصوص شکل‌های جسمانی ملائکه می‌نویسد:

٤ـ «إن ما ورد فی الروایات من صور الملائکة و أشکالهم و هیئاتهم الجسمانیة ..... إنما هو بیان تمثلاتهم و ظهوراتهم للواصفین من الأنبیاء و الأئمة و لیس من التصور و التشکل فی شیء؛ ففرق بین التمثل و التشکل فتمثل الملک إنسانا هو ظهوره لمن یشاهده فی صورة الإنسان فهو فی ظرف المشاهدة و الادراک ذو صورة الإنسان و شکله و فی نفسه و الخارج من ظرف الادراک ملک ذو صورة ملکیة و هذا بخلاف التشکل و التصور فإنه لو تشکل بشکل الانسان و تصور بصورته صار إنسانا فی نفسه من غیر فرق بین ظرف الادراک و الخارج عنه فهو إنسان فی العین و الذهن معا.» [21]

آنچه در روایات درباره صورت‌های ملائکه و أشکال و شمایل جسمانی ایشان وارد شده است تنها بیان تمثلات و ظهورات ایشان برای توصیف کنندگانی از انبیاء و ائمه می‌باشد و اصلا از قبیل تشکل و صورت پذیری نیست. چرا که بین تمثل و تشکل فرق است؛ تمثل فرشته به صورت انسان به معنای ظهور او به صورت انسان برای مشاهده گر است. پس او در ظرف مشاهده و ادراک [مشاهده گر] دارای شکل انسان است ولی فی نفسه و خارج از ظرف ادراک او، فرشته ای است دارای صورت فرشتگی. و این معنا بر خلاف تشکل و صورت پذیری است چرا که اگر فرشته به شکل انسان تشکل یابد و به صورت او صورت پذیرد،

در تفسیر المیزان راجع به معنای تمثل جبرئیل نظر دیگری ابراز شده است که آن را نقل می‌کنیم. ایشان ذیل آیه شریفه می‌نویسد:

١ـ «و معنی تمثله لها ترائیه لها و ظهوره فی حاستها فی صورة البشر و هو فی نفسه روح و لیس ببشر»

معنای تمثل جبرئیل برای مریم به صورت بشر یعنی اینکه چنین به نظر مریم رسید [ـ دقت شود به لفظ ترائی] و در حسش به صورت بشر ظاهر شد در حالی که فی نفسه روح [یعنی جبرئیل] بود و نه بشر.

فی نفسه انسان می‌شود. بدون اینکه بین ظرف ادراک و عالم خارج از آن فرقی باشد پس او، هم در ذهن و هم در عالم عینی، انسان می‌شود.

مدعای ایشان از عبارات بالا کاملا روشن است و خلاصه اش اینکه:

جبرئیل تنها در ذهن و خیال حضرت مریم به صورت بشر دیده می‌شد نه اینکه حقیقتا و در عالم خارج، به صورت بشر در مقابل مریم ایستاده باشد بلکه جبرئیل در حال تمثل برای مریم بـه همان صورت ملکی خودکه به اعتقاد ایشان مجرد از مکان و زمان است باقی بود.

پس آنچه که تفسیر نمونه در تفکیک بین صورت بشری و سیرت بشری گفته و نوشته است:

«معنی این سخن [یعنی تمثل] آن نیست که جبرئیل صورتا و سیرتا تبدیل به یک انسان شد...... بلکه منظور این است که او به صورت انسان در آمد هر چند سیرت او همان فرشته بود ولی مریم در ابتدای امر که خبر نداشت چنین تصور می‌کرد که در برابر او انسانی است سیرتا و صورتا»[۲۲]

هر چند سخن حقی است و ما هم بیان کردیم که آیه شریفه، تنها می‌رساند جبرئیل به شکل ظاهری یک انسان در مقابل مریم ایستاد و با او تکلم کرد نه اینکه تمام خصوصیات درون جسمی و روحی انسانی را دارا شده باشد اما نسبت دادن این سخن به تفسیر المیزان چنانچه نمونه انجام داده است کاملاً اشتباه و ناشی از عدم دقت در عبارات المیزان است که نقل کردیم. چرا که المیزان اساساً منکر این است که بشری در عالم خارج در مقابل حضرت مریم ایستاده باشدچه تنها صورتا و چه صورتا و سیرتا با همو جایگاه صورت آن بشر را تنها در ذهن مریم می‌داند و نه در خارج از ذهن او و در عالم واقع.دقت شود ـ

البته هر چند برخی عبارات مجمل و دو پهلوی ایشان تاب تحمل این معنا را دارد اما سایر عبارات صریحی که ذکر شد، خصوصاً تأکید چند باره ایشان بر تقابل «ذهن» و «عین» و اینکه تمثل تنها و تنها در ذهن است و نه در عین، نشان می‌دهد که ادعای المیزان همان است که گفتیم.

در کلمات اهل عرفان نیز تصریح به این مطلب شده است. چنانچه گفته اند:

«نزول ملک و کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست. فتمثل لها بشرا سویا همین تمثل یعنی درون شماست...حساب انسان این است. کارخانه ای است که معانی را از بالا می‌گیرد و در عالم خیال به صورت اشباح و اشکال در می‌آورد.»[۲۳]

و اما دلیل المیزان برای این مدعا چیست؟ آنچه که در عبارات نقل شده به عنوان دلیل بر مطلب فوق یافت می‌شود دو چیز است:

۱ـ معنای لغوی تمثل ۲ـ مفاد آیات بعدی در سوره مریم ـ

مدعای المیزان کاملا روشن است و خلاصه‌اش اینکه: جبرئیل تنها در ذهن و خیال حضرت مریم به صورت بشر دیده می‌شد نه اینکه حقیقتا و در عالم خارج، به صورت بشر در مقابل مریم ایستاده باشد بلکه جبرئیل در حال تمثل برای مریم به همان صورت ملکی خودکه به اعتقاد ایشان مجرد از مکان و زمان است باقی بود.

حال به دلیل اول ایشان می‌پردازیم:

ایشان در نقل شماره ۱ تمثل را به معنای «ترائی» (به نظر رسیدن) معنی می‌کند و در نقل شماره۲ همین معنا را توضیح بیشتری می‌دهد و آنرا تصور ذهنی شیء ممثَّل به صورتی خاص نزد مشاهده گر معرفی می کند (تصوره عنده بصورته و هو هو). مراد ایشان از تصور در این عبارت همان تصور ذهنی است نه معنای لغوی آن در عربی که بدون قرینه به معنای صورت پذیری و تشکل عالم در خارج است. در نقل شماره ۴ همین مطلب بیان می‌شود به اضافه اینکه بین «تمثل» از یک سو و «تشکّل» و «تصّور» از سوی دیگر فرق گذاشته می‌شود و «تمثل»، مربوط به ذهن، اما «تشکل» و «تصور»، مربوط به عالم خارج دانسته می‌شود. در این نقل، «تصور» به معنای دقیق لغوی در نظر گرفته شده است.

اشکال این دلیل ایشان از مطالب گذشته روشن می‌شود؛ چرا که مشخص شد طبق نظر کتب اصیل لغت نه تنها تمثل به معنای تصور ذهنی نیست و خود ایشان هم شاهدی از کتب لغت نیاوردند بلکه دقیقا به معنای همان تشکل و تصوری است که گفتیم اگر بدون قید و قرینه باشد، مربوط به عالم خارج است و این دقیقا همان معنایی است که ایشان از تمثل نفی نموده و بین آن و معنای تمثل، فرق اساسی قائل شده و تمثل را مربوط به عالم ذهن ولی تصور و تشکل را مربوط به عالم واقع دانسته است!

باز تأکید می‌شود که نباید میان معنای «تصّور» در عرف فارسی زبانان که ناظر به صورت‌های ذهنی است با معنای اصیل عربی آن که صورت پذیری و شکل یافتن چیزی در عالم خارج است،و جز با قرینه بر عالم ذهن حمل نمی شود خلط نمود. جالب این که در نقل شماره ۴ از المیزان دیدیم که به درستی، بر این معنای صحیح «تصور»، تصریح می‌شود ولی باز میان این معنا با معنای تمثل فرقَ گذاشته می‌شود! در حالی که به شهادت کتب لغت، این دو، هم معنا هستند.

و اما بررسی دلیل دوم المیزان:

ایشان آیات بعدی را که در آن جبرئیل، حقیقت خود را به مریم معرفی می‌کند بهترین شاهد بر این مطلب می‌داند که پس هنوز جبرئیل، جبرئیل بود و انسان نشده بود .

قبلا گفتیم که مراد ایشان از این سخن آن نیست که جبرئیل تنها در شکل ظاهری یک انسان در مقابل مریم ایستاده بود و نه با صفات باطنی انسانی، بلکه منظور، انکار موجودی قابل رؤیت در خارج از ذهن مریم است چنانچه تصریحات ایشان در تفکیک عالم ذهن و عین و مربوط دانستن تمثل تنها به عالم ذهن، گذشت.

بنابراین مدعای ایشان در دلیل دوم این است که: همین که جبرئیل هنوز جبرئیل بود نشان می‌دهد که او حقیقتا در عالم خارج

به شکل یک انسان درنیامده بود، بلکه تنها، یک صورت انسانی به ذهن مریم آمده بود!

در نقد این سخن باید گفت که متأسفانه در اینجا بین تغییر شکل ظاهری با تغییر کلی ماهیت (تغییر ظاهر و باطن با هم) خلط شده است. آنچه که آیه شریفه اثبات می‌فرماید تغییر شکل ظاهری جبرئیل به شکل یک بشر است نه اینکه انقلاب ماهیتی صورت گرفته باشد و جبرئیل یک انسان تمام عیار با همه صفات و لوازم و احتیاجات انسانی شده باشد به گونه ای که دیگر نتوان او را جبرئیل نامید!

بنابراین ظاهر آیه شریفه بیانگر تغییر در آن حد نیست و اشکال ایشان موضوعا منتفی است. و اما اگر اشکال ایشان ناظر به همان تغییر شکل ظاهری جبرئیل به شکل بشر باشد، یعنی بخواهند بگویند که همین مقدار تغییر نیز اگر حقیقتاً در عالم خارج واقع شود باعث می‌شود که جبرئیل دیگر جبرئیل نباشد! در این صورت باید گفت اگر چنین باشد در همین عالم طبیعت محسوس خود نیز باید تغییر شکلها را مساوی با تغییر ماهیت بدانیم؛ مثلاً به زید نوزاد با آن حجم و ابعاد و قیافه وقتی که مردی با ابعاد و قیافه جدید شد دیگر نباید زید گفت بلکه باید او را ماهیت دیگری دانست!! یا مثلا هنگامی که ماهیتی شیمیایی به نام H_2O در حالت و شکل مایع تبدیل شد به شکل جامد یخی، دیگر نباید آنرا H_2O نامید!!

مسلما همینطور که در این دو مثال می‌گوییم زید نوزاد و زید بزرگسال یا H_2O مایع و H_2O جامد و در واقع به خاطر تغییر در عوارض، جوهر و اصل ماهیت زید یا H_2O را منقلب شده نمی دانیم در قضیه تمثل جبرئیل هم ماجرا از این قبیل است. یعنی اگر جبرئیل از شکل یک موجود عظیم الجثه دارای بال مطابق روایات و در شرایط عادی نامرئی، به قدرت خداوند متعال به شکل یک جثه انسانی قابل رویت تغییر یابدهر چند چگونگی این فرآیند برای ما روشن نیست از جبرئیلیت خود خارج نمی شود بلکه جبرئیل به صورت اصلی و اولیه تبدیل به جبرئیل به صورت فرعی و ثانویه شده است.

اساسا وقتی ما ماهیت فرشته را چنین تعریف کنیم که موجودی است قابل تشکل به شکل‌های مختلف، این یعنی، قابلیت تغییر شکل، در ماهیت او اخذ شده است. پس تغییر شکل در عالم واقع، نه تنها او را از ماهیت فرشته بودن خارج نمی کند بلکه این صفت از خصوصیات ماهوی او می‌باشد.

بنابراین،این که جبرئیل، خود را برای حضرت مریم معرفی می‌کند هیچ منافاتی با ظاهر آیه شریفه مبنی بر تغییر شکل او به صورت بشر در عالم خارج ندارد. بلکه باید گفت آیات بعدی بهترین شاهد بر این است که آن موجودِ به شکل بشر، جبرئیل بود که در عالم خارج مقابل مریم ایستاده بود. چرا که در این آیات سخن از گفتگوی جبرئیل با مریم است. یعنی این جبرئیل حقیقی است که به مریم می‌گوید من جبرئیل هستم و مطابق آیات، گوینده این سخن کسی جز همان موجودِ به شکل بشر نیست. حال اگر طبق ادعای المیزان گفته شود این موجود به شکل بشر تنها صورتی در ذهن مریم بود و نه جبرئیل حقیقی پس آیه شریفه بیانگر قضیه ای کذب بود! نعوذ بالله چرا که آیه از قول همان صورت بشری موجود در ذهن مریم به قول المیزان می‌گوید: من جبرئیل هستم. در حالی که او جبرئیل حقیقی نبود بلکه تنها صورتی بود که مثلا به انشاء مستقیم خداوند یا توسط جبرئیل مجرد از مکان و زمان در ذهن مریم ایجاد شده بود.!ـ دقت شود ـ

المیزان اساساً منکر این است که بشری در عالم خارج در مقابل حضرت مریم ایستاده باشدچه تنها صورتا و چه صورتا و سیرتا با هم و جایگاه صورت آن بشر را تنها در ذهن مریم می‌داند و نه در خارج از ذهن او و در عالم واقع.

همین اشکال در مورد قضیه حضرت ابراهیم و لوط نیز به ایشان وارد است با توجه به اینکه ایشان جل آیات وارده درباره ملائکه را از قبیل تمثل در ماجرای مریم دانست!ـ یعنی اگر آن مهمانان یا مردان در عالم خارج نبودند و تنها صورت‌هایی شکل یافته در ذهن ابراهیم و لوط بودند چه جایی داشت که همان صورت‌ها به عنوان فرستادگان خداوند به ابراهیم و لوط معرفی شوند؟! و دروغ بود که از قول آن صور ذهنی گفته شود:

«إِنَّا أُرسِلنَا إِلَى قَومِ لُوطٍ» چرا که در واقع ملائکه مجرد از مکان و زمان بنا بر مبنای صاحب المیزان مأمور عذاب قوم لوط شده بودند و نه آن صورت‌های محصور در ذهن ابراهیم ! دقت شود.

علاوه بر این اشکال که مشترک بین جریان مریم و ابراهیم و لوط علیهم السلام است، در خصوص قضایای حضرت ابراهیم و لوط، این توجیه المیزان اشکالات و سیع تری پیدا می کند چون در این دو ماجرا اولا غیر از شخص معصوم اشخاص دیگری آن موجودات را می‌بینند و ثانیا تنها سخن از رؤیت و مکالمه نیست بلکه سخن از اشیاء خارجی حقیقی چون گوساله بریان نیز در میان ماجرا می‌باشد.

حال باید پرسید:

آیا آن ملائکه برای ساره نیز تنها صُوَری ذهنی بودند؟!

پس چگونه ساره سخن صور ذهنی ابراهیم را می‌شنید که وی را به اسحاق بشارت می‌دادند؟!یا این که هم زمان برای هر دوی ایشان یک فیلم ذهنی یکسان در حال نمایش بود؟! آن هم فیلمی که نه تنها صدا و تصویر بازیگرانش (ملائکه) را می‌شنیدند و می‌دیدند بلکه بازیگران نیز صدا و تصویر ایشان را داشتند و با آنها سخن می گفتند و پاسخ می‌شنیدند!!

این که حضرت ابراهیم برای مهمانان خود گوساله بریان آورد، یعنی برای صور ذهنی خود گوساله بریان آورد؟! یا گوساله بریان هم صورت ذهنی بود؟!

این که ابراهیم دید که آنها به طرف گوساله بریان دست دراز نمی‌کنند. یعنی دستان ذهنی آنهاـ موجود در خیال ابراهیم به گوساله حقیقی موجود در خارج نمی‌رسید؟!

در جریان قوم لوط، آیا گذشته از آن حضرت، تمامی آن قوم نابکار نیز تنها در ذهن خود جوانانی زیبا رو دیدند؟!

آن هم تنها وقتی دیدند که به خانه لوط آمدند یعنی آن تمثل ذهنی به قول المیزان تنها در خانه لوط برای ایشان اتفاق افتاد و إلا

حقیقتاً موجود قابل رؤیتی در خانه لوط نبود؟!

آیا این که لوط به ایشان گفت آن هم با اشاره دست: اینها مهمان من هستند پس مرا پیش مهمانانم ضایع نکنید یعنی صور ذهنی من و شما، مهمان من هستند و مرا پیش صور ذهنی من و خودتان ضایع نکنید؟!

صرف نظر از همه اینها و در پاسخ به کسی که احیانا ملتزم به همه این لوازم شود! این سوال اساسی پیش می‌آید که آیا خداوند حکیم با بندگانش این گونه سخن می‌گوید یعنی از آن گونه الفاظ چنین معانی را قصد می‌کند؟!

به نظر می‌رسد مبنایی که انسان را مجبور به پذیرش چنین لوازم محیر العقولی در تفسیر کلام خداوند حکیم سازد قابل تجدید نظر جدی است!

صرف نظر از همه این اشکالات باید توجه داشت قول به تمثل به معنای تصور در ذهن، به عنوان دلیلی بر تجرد متمثل قابل طرح نمی باشد چرا که بدیهی است جسم نیز می‌تواند به این معنا در ذهن دیگری متمثل شود. در واقع معنا کردن تمثل به آنگونه که از المیزان نقل شد تنها به هدف خدشه در استدلال به آیه شریفه در جهت اثبات جسمانیت جبرئیل است نه اینکه خود دلیلی باشد برای اثبات تجرد وی.

تفسیر المیزان تمثل را مربوط به عالم ذهن و نه عالم عین گرفته و لذا تمثل جبرئیل و سایر ملائکه را به معنای ادراک ذهنی آنها به شکل بشر از سوی مریم و ...دانسته است، نه اینکه حقیقتا موجودی قابل رؤیت در عالم خارج شکل گرفته باشد. دلایل تفسیر المیزان به لحاظ لغوی و به لحاظ قرائن داخلی آیه ۱۷ مریم و نیز قرائن سایر آیات حکایت گر مساله تمثل، مخدوش است و به نظر می‌رسد عاملی که موجب این تفسیر نادرست از مسأله تمثل جبرئیل و سایر ملائکه شده است، همان اعتقاد فلسفی مولف مبنی بر تجرد ملائکه از مکان و زمان است.

نتیجه

مطابق معنای لغوی تمثل و نیز قرائن داخلی آیه ۱۷ مریم و آیات دیگری که حکایت تمثل بعضی ملائکه را بیان کرده اند، معلوم می‌شود که جبرئیل و آن ملائکه ، حقیقتا و در عالم خارج به شکل انسان‌هایی ظاهر شده‌اند که نه تنها برگزیدگانی چون ابراهیم و لوط و مریم، و نیز ساره آنها را دیده‌اند و سخنشان را شنیده‌اند و با آنها سخن گفته اند، بلکه نابکارانی چون قوم لوط نیز آنها را دیده اند.

تفسیر المیزان تمثل را مربوط به عالم ذهن و نه عالم عین گرفته و لذا تمثل جبرئیل و سایر ملائکه را به معنای ادراک ذهنی آنها به شکل بشر از سوی مریم و ...دانسته است، نه اینکه حقیقتا موجودی قابل رؤیت در عالم خارج شکل گرفته باشد.

دلایل تفسیر المیزان به لحاظ لغوی و به لحاظ قرائن داخلی آیه ۱۷ مریم و نیز قرائن سایر آیاتِ حکایت گر مساله تمثل، مخدوش است و به نظر می‌رسد عاملی که موجب این تفسیر نادرست از مسأله تمثل جبرئیل و سایر ملائکه شده است، همان اعتقاد فلسفی مولف مبنی بر تجرد ملائکه از مکان و زمان است.

کتابنامه

ـ تاج العروس، محمد الواسطی الزبیدی، بیروت، دار الفکر،۱۴۱۴هـ

ـ التبیان فی تفسیر القران، أبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.

ـ تفسیر نمونه، ناصرمکارم شیرازی،تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.

ـ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القران، أبو الفتوح رازی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.

ـ شرح الرضی علی الکافیة، رضی الدین محمد بن الحسن الإستراباذی، تهران، مؤسسة الصادق، ۱۳۹۵ق.

ـ لسان العرب، محمد بن مکرم ابنمنظور، قم، أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

ـ مبادئ العربیة، رشید الشرتونی،قم، دار الذکر، ۱۴۱۷ق.

ـ مجمع البیان فی تفسیر القران، الفضل بن الحسن الطبرسی، ، تهران، ناصر خسرو.

ـ معجم مقاییس اللغة، أحمد بن فارس زکریا، قم، مکتبة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ـ المفردات فی غریب القران، الحسین بن محمد الراغب الإصفهانی، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۴ق.

ـ المیزان فی تفسیر القران، محمد حسین طباطبائی، قم ، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

پی نوشت‌ها:

۱ . مریم/۱۶ـ ۱۹.
۲ . معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۲۹۶
۳ . المفردات، ص۴۶۲.
۴ . تاج العروس، ج ۱۵، ص ۱۸۲.
۵ . لسان العرب، ج۱۱، ص۶۱۲.
۶ . همان، ج۱۴، ص۴۱۵.
۷ . تاج العروس، ج۷، ص ۱۱۰.
۸ . معجم مقاییس اللغة، ج۳، ص۳۱۹.
۹ . مبادئ العربیة ، ج۴، ص۲۴۴.
۱۰ . شرح الرضی علی الکافیة، ج۴، ص۱۸۳.
۱۱ . التبیان، ج۷، ص۱۱۴.
۱۲ . روض الجنان، ج۱۳، ص۶۵.
۱۳ . مجمع البیان، ج۶ ص۷۸۳.
۱۴ . لسان العرب، ج۱۱، ص۶۱۴.
۱۵ . هود/۶۹ـ۷۳.
۱۶ . هود/۷۷ـ۷۹.
۱۷ . المیزان، ج۱۴، ص۳۵.
۱۸ . همان، ص۳۶.
۱۹ . همان.
۲۰ . المیزان، ج۷، ص۲۳.
۲۱ . همان، ج۱۷، ص۱۳.
۲۲ . تفسیر نمونه، ج۱۳، ص۳۶.
۲۳ . ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص۷.

پیش‌نیازهای تحول در علوم انسانی

مهدی نصیری

مساله تحول در علوم انسانی غربی و بازگشت به علوم انسانی اسلامی اگر به درستی مورد مداقه قرار گیرد و به میدان بحث‌های عمیق و بدون ملاحظات حقیقت سوز کشانده شود، می‌تواند منشأ برکات فراوانی در عرصه فکر و فرهنگ کشور باشد و فرماندهان و سربازانی مسلح به سلاح عقلانیت و معنویت را برای آینده کشور و انقلاب تربیت نماید.

عبور از علوم انسانی غربی به علوم انسانی اسلامی، مستلزم پیش نیازهایی چند است که بدون آنها حتما این حرکت، عقیم و یا کم ثمر خواهد ماند. این پیش نیازها به طور اجمال به شرح زیر است:

۱. فهم غرب و مدرنیته

همگی از علوم انسانی موجود با وصف غربی یاد می‌کنیم اما متاسفانه قبل از این که کند و کاوی بایسته در این وصف غربی داشته باشیم، سریع به سراغ وصف اسلامی و روند اسلامی کردن می‌رویم، غافل از آن که بدون فهم بنیان‌های غربی علوم انسانی موجود و خاستگاه‌های نظری و فلسفی و تاریخی آن هرگز به مقصود اسلامی کردن به معنای واقعی کلمه نائل نخواهیم شد.

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود : واعلموا انکم لن تعرفوا الرشد حتی تعرفوا الذی ترکه[1]

و فهم وصف غربی علوم انسانی نیز مستلزم فهم کلیت غرب جدید و مدرنیته است و در این زمینه باید عرض کنم که منظومه فکری کنونی ما فاقد درکی عمیق از مدرنیته است و همچنان در چنبره تفکیک غیر اصولی و سطحی مدرنیته خوب و مدرنیته بد گرفتار است. ما همچنان مایلیم غرب مدرن را موجودی بی روح و مکانیکی ببینیم که به راحتی اجزای آن از هم قابل تفکیک است و فی المثل ما اخلاق و بعضی از وجوه فرهنگی مدرنیته را و اخیرا هم علوم انسانی آن را بد و منفی و اما علوم و تکنولوژی و ساختارهای معیشتی و سیاسی و اجتماعی آن را مثبت و بلکه کمال یافته صور تمدنی پیشین می‌دانیم.

منظومه فکری کنونی ما فاقد درکی عمیق از مدرنیته است و همچنان در چنبره تفکیک غیر اصولی و سطحی مدرنیته خوب و مدرنیته بد گرفتار است. ما همچنان مایلیم غرب مدرن را موجودی بی روح و مکانیکی ببینیم که به راحتی اجزای آن از هم قابل تفکیک است و فی المثل ما اخلاق و بعضی از وجوه فرهنگی مدرنیته را و اخیرا هم علوم انسانی آن را بد و منفی و اما علوم و تکنولوژی و ساختار-های معیشتی و سیاسی و اجتماعی آن را مثبت و بلکه کمال یافته صور تمدنی پیشین می‌دانیم.

البته بنده هیچ مخالفتی با اخذ علوم و تکنولوژی‌های مدرن و حتی بسیاری از ساختارهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی آن ندارم و بلکه این امر را اغلب در شرایط کنونی لازم و اضطراری می‌بینیم اما این بدان معنا نیست که در مقام نظر و عقیده، باب بحث و گفتگو را هم در این مورد بسته و یا بی خاصیت بدانم. پذیرش نظری و اعتقادی مدرنیته را حتی صرفا در بخش علوم طبیعی و تجربی و تکنولوژی و ساختار-های مادی و معیشتی آن آفتی مهلک برای خلوص عقیده دینی می‌دانم که ای بسا عده ای را به ورطه ارتداد عقیدتی سوق خواهد داد و در بهترین شرایط، انفعال فکری و روحی در برابر مدرنیته و نظام سلطه محصول آن نتیجه حتمی آن است.

سیطره ذهنی و روانی صورت مساله غلط عقب ماندگی شرق و جهان اسلام، و پیشرفته گی غرب که گویا سید جمال الدین اسد آبادی از اولین قائلان به آن است، از مهمترین موانع هر گونه تحول مثبت درعرصه-های مختلف اعتقادی و نظری است که باید به حساب آن رسید و با بحث و استدلال نشان داد که ما یک صد سال است حول و حوش یک صورت مساله غلط، در حال تکاپو و ارائه راه حل و جواب هستیم.

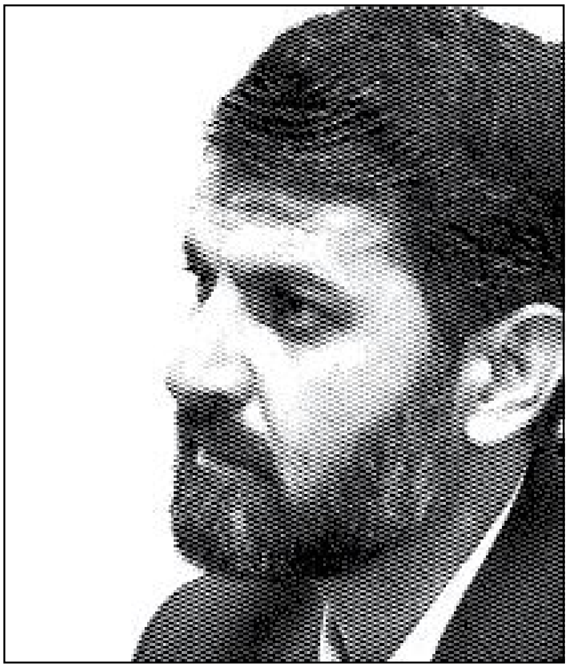
سیطره ذهنی و روانی صورت مساله غلط عقب ماندگی شرق و جهان اسلام، و پیشرفته گی غرب که گویا سید جمال الدین اسد آبادی از اولین قائلان به آن است، از مهمترین موانع هر گونه تحول مثبت درعرصه‌های مختلف اعتقادی و نظری است که باید به حساب آن رسید و با بحث و استدلال نشان داد که ما یک صد سال است حول و حوش یک صورت مساله غلط، در حال تکاپو و ارائه راه حل و جواب هستیم.

بنا بر این رسیدن به فهمی عمیق و همه جانبه از مبادی نظری و ریشه‌های تاریخی مدرنیته را که منجر به بر آمدن علوم و تکنولوژی مدرن و به دنبال آن ساختارهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مدرن و از جمله علوم انسانی غربی و مدرن شده است، یکی از ضروری ترین پیش نیازهای تحول در علوم انسانی است.

۲. فهم ماهیت نظام تعلیم و تربیت جدید

مساله علوم انسانی غربی جدا از کلیت نظام تعلیم و تربیت جدید و مدرن نیست. بر این اساس اگر پیش از پرداختن به علوم انسانی به درکی صحیح و عمیق از این نظام و ایده‌های خوابیده در پس آن برسیم، معضل علوم انسانی مدرن را بهتر خواهیم شناخت.

به عنوان مثال نظام تعلیم و تربیت مدرن مبتنی بر علم معطوف به قدرت و اقتدار است، یعنی همان جمله معروف بیکن که گفت: «دانش قدرت است» در حالی که یک نظام تعلیم و تربیت



از دیگر اشـکالات مهم نظـام تعلیـم و تربیـت مـدرن از آغاز مدرسـه تا پایان دانشگاه، توجه تـام و تمـام بـه علل و اسـباب عـادی و مادی پدیده‌هـا و انـکار و یـا حداقل غفلت و مسکوت گذاشـتن مسـبب الاسـباب و خداونـد متعـال اسـت و ایـن اشکال منحصر به علوم انسـانی نبـوده بلکه در علوم طبیعـی و تجربی نیز قویا وجـود دارد. در چنین سـلوک تعلیمی و تربیتی حتی اگر خداوند صریحـا انکار نشـود و تنها مسـکوت گذاشـته شـود، پـس از مدتـی توجه بـه خداوند از فکر و دل دانـش آمـوزان و دانـش جویـان زدوده می‌شود.

دینی، مبتنی بر علمِ معطوف به خشـیت در برابر خدَاوند اسـت که خداوند فرمود: انما یخشـی الله مـن عباده العلمـاء[2]، و امیر المؤمنین علیه السـلام فرمود: غایة المعرفة الخشیة[3]. از همین رو اسـت که تقریبا هیچ دانش آموز نظام تعلیم و تربیت جدید در پاسـخ به این سؤال که چرا درس می‌خوانی به شما نخواهد گفت برای اینکه مؤمن و موحد شوم بلکه می‌گوید برای اینکه دکتـر و مهنـدس و وکیـل و خلبان و ... شوم و خلاصه شغل آب و نـان داری پیدا کنم و در بهتریـن حالـت می‌گوید برای اینکه به جامعه ام خدمت کنم، یعنی به پیشـرفت مادی جامعه کمک کنم.

بلـه نظام تعلیـم و تربیت جدید و غربی می‌خواهد انسانی بسـازد که در بهترین حالت به کار توسعه مادی جامعه آن هم با ملاک‌های کاملا غربی بیاید و نه انسـانی کـه می‌خواهد به هدف خلقت که عبودیت و تقرب به خداوند اسـت برسـد و در عین حال از معیشت و زندگی مادی متعادل که بستری برای آن عبودیت باشد نیز غافل نشود.

از دیگـر اشـکالات مهم نظام تعلیـم و تربیت مـدرن از آغاز مدرسـه تا پایان دانشـگاه، توجه تام و تمام به علل و اسباب عادی و مـادی پدیده‌هـا و انکار و یا حداقل غفلت و مسـکوت گذاشـتن مسبب الاسباب و خداوند متعال است و این اشکال منحصر به علوم انسـانی نبوده بلکـه در علوم طبیعی و تجربی نیـز قویا وجود دارد. در چنین سـلوک تعلیمـی و تربیتی حتی اگر خداونـد صریحا انکار نشـود و تنها مسکوت گذاشته شـود، پس از مدتی توجه به خداوند از فکر و دل دانش آموزان و دانش جویان زدوده می‌شـود. گویا هر قدر اطلاع آدمی از اسـباب عادی بیشـتر می‌شود، زمینه غفلتش از مسـبب الاسباب و سبب ساز فراهم‌تر می‌شـود و شاید سرّ این که اهل بیت علیهم السلام در تبیین پدیده‌های طبیعی و مادی کمتر به علل و اسباب عادی پرداخته‌اند و پیوسـته بر ربوبیـت و تدبیر خداوند تکیه کـرده اند، همین مساله بوده اسـت، همان گونه که سلوک قرانی نیز چنین است و مثـلا زراعت و رویش گیاه را به خداوند نسـبت می‌دهد نه به کشاورز و یا قوانین خاک و آب: افرایتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه ام نحـن الزارعـون[4]؟ و یا مثلا اگـر از ما پرورش یافتگان نظام تعلیـم و تربیت مدرن بپرسـند چـه چیز مانع سـقوط پرندگان که در آسـمان پـرواز می‌کنند، بال می‌بندند و بال می‌گشایند، می‌باشـد، ما بلافاصله به تبیین علل عادی آن و قوانین فیزیکی در این زمینـه که در جای خود ممکن است درسـت هم باشد می‌پردازیم اما در سلوک علمی قران، مسـاله بـه گونه دیگری اسـت و قران یک سره به سراغ خداونـد که خالـق همه قوانین و اسـباب اسـت و لحظـه ای از تدبیـر عالـم و هسـتی فارغ نمی‌شـود، مـی‌رود و متذکر به وجود و سببیت او می‌شود:

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِـكُهُنَّ

یکـی دیگـر از مبـادی الحادی و بسیار مسموم نظـری نظـام تعلیـم و تربیـت مـدرن ایـن اسـت کـه بـا ارائه یک نظریـه جعلـی در بـاب منشـأ ظهور و بروز علم و تمـدن، منشـأ علـوم و مدنیـت را ذهـن و تجربه مسـتقل بشـری دانسته که با جهالت و توحش و صباوت و غار نشینی،آغاز و در یـک سـیر تدریجـی و خطی رو به بالا با پشـت سـر گذاشـتن اعصـار حجر و مفـرغ و آهن به عصر کنونـی کـه اوج تکامل اسـت رسـیده اسـت. مدرنیتـه بـا ایـن نـگاه تاریخی خود اولا خداوند و ربوبیت او و نقش انبیا را از تاریخ حذف و ثانیا موتور محـرک تاریخ را به ابزار سـازی و سوائع مـادی تنزل داده اسـت و انسـان را حیوان ابزار ساز قلمداد کرده است.

إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ[۵]

و شاید یکی از اسرار این که خروجی نظام تعلیم و تربیت ما با این که در آن خداوند صریحا انکار نمی‌شود و علی الظاهر کمتر حرف الحادی زده می‌شود، تمایلش به سمت لامذهبی و فاصله گیری از دین بیشتر از دیندار شدن است، همین سلوک علمی سکولاری باشد که نه با انکار صریح خداوند بلکه با مسکوت گذاشتن آن و پرداختن به علل و اسباب عادی و ظاهری به تدریج از اذهان، خدا زدایی می‌کند و بذر نسیان حضرت حق را در فکر و دل آنان می‌نشاند.

از این دو مساله که بگذریم یکی دیگر از مبادی الحادی و بسیار مسموم نظری نظام تعلیم و تربیت مدرن این است که با ارائه یک نظریه جعلی در باب منشأ ظهور و بروز علم و تمدن، منشأ علوم و مدنیت را ذهن و تجربه مستقل بشری دانسته که با جهالت و توحش و صباوت و غار نشینی،آغاز و در یک سیر تدریجی و خطی رو به بالا با پشت سر گذاشتن اعصار حجر و مفرغ و آهن به عصر کنونی که اوج تکامل است رسیده است. مدرنیته با این نگاه تاریخی خود اولا خداوند و ربوبیت او و نقش انبیا را از تاریخ حذف و ثانیا موتور محرک تاریخ را به ابزار سازی و سوائق مادی تنزل داده است و انسان را حیوان ابزار ساز قلمداد کرده است. در حالی که از منظر قران، تاریخ بشری نه با جهل که با علم آغاز می‌شود و اولین انسان نه یک وحشی غار نشین که خلیفة الله و حجت معصوم خداوند بوده است و به دلیل نائل شدن به مقام تعلم اسماء از ناحیه خداوند که شامل همه علوم مادی و معنوی بوده است، مسجود فرشتگان می‌شود. موتور محرک تاریخ هم تعالیم و هدایت‌های انبیاء الهی بوده است که البته در نقطه مقابل آن هم تلاش‌های بی وقفه جریان باطل به رهبری شیطان بوده است که این تقابل مهمترین رویداهای تاریخی را شکل می‌داده است.

شاید هیچ نظریه ای به اندازه نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ که تفسیری کاملا سکولار از تاسیس و سیر علوم و تمدن ارائه می‌دهد، به بسط غربزدگی کمک نکرده باشد. نظریه ای که امروز مورد قبول همگان اعم از ملحدان و مؤمنان است و کمتر کسی یافت می‌شود در آن خدشه ای نماید.

در هر صورت داشتن نقدی عمیق و فارغ از سیطره مشهورات غلط زمانه، از نظام تعلیم و تربیت مدرن و به دنبال آن علوم انسانی و تجربی غربی مقدمه ای ضروری برای هر گونه تحول در جهت نزدیک کردن این نظام و علوم آن به مبانی اسلامی است.

۳. فرار از علوم انسانی غربی و رفتن به دامن فلسفه و عرفان یونانی؟!

از نکات قابل تامل در بحث تحول در علوم انسانی غربی این است که کسانی توصیه به رجوع به فلسفه و حکمت متعالیه و یا فلسفه اشراق می‌کنند و خلاصه در پی تدوین علوم انسانی اسلامی بر اساس مبانی فلسفه و عرفان یونانی هستند و این به قول عربها کرّ علی ما فرّ منه است. یعنی می‌خواهیم دوباره به همانجا باز گردیم که از آن گریخته ایم. بر اساس یک دیدگاه مستدل و قویا قابل بحث و گفتگو، فلسفه موجود موسوم و مسمی به اسلامی چه از نوع مشائی و چه اشراقی و چه حکمت متعالیه که عرفان یونانی را نیز در بر دارد، فاقد خاستگاه دینی و اسلامی بوده و محصول غرب باستان است که با مساعی امویان و عباسیان به جامعه اسلامی نفوذ داده شد و بیت الحکمة مأمونی برای بستن درب بیت العترة تاسیس شد. و این واقعیت تاریخی حتی مورد اعتراف برخی از بزرگان معاصر اهل فلسفه است.[۶] حتی در یک ریشه یابی عمیق از مبانی نظری مدرنیته می‌توان رد پای آنها را در مبانی فلسفه یونان یافت و به اعتقاد برخی از غرب شناسان، غرب جدید و مدرن اساسا تداوم منطقی همان فلسفه سقراط و ارسطو و افلاطون است. حتی اگر در این تفسیر از پیوند وثیق بین فلسفه یونان و مدرنیته بتوان خدشه کرد، در این وجه مشترک هر دو که عبارت است از خود بنیادی معرفتی و علمی و عقیدتی و بی نیازی از وحی و هدایت‌های آسمانی، نمی‌توان خدشه ای وارد کرد. با این وجود چگونه می‌خواهیم با ارسطوئیات و افلاطونیات و افلوطینیات دست به تدوین علوم انسانی اسلامی بزنیم. بسیاری از نام آوران کنونی عرصه حوزه و دانشگاه سالهاست که با فلسفه یونان و حکمت متعالیه حشر و نشر دارند و بسیاری از امکانات آموزشی و انتشاراتی را در اختیار داشته‌اند و حتی در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب به سراغ اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی رفتند اما چرا تاکنون ثمره مطلوب و قابل اعتنایی نداشته است؟ به نظر حقیر با منطق و معرفت شناسی فلسفی اساسا نمی‌توان مشکل حاد و اساسی ای را در علوم انسانی مدرن و غربی پیدا کرد و تضادها سطحی و قابل اغماض خواهد بود.

شاید هیچ نظریه ای به اندازه نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ که تفسیری کاملا سکولار از تاسیس و سیر علوم و تمدن ارائه می‌دهد، به بسط غربزدگی کمک نکرده باشد. نظریه ای که امروز مورد قبول همگان اعم از ملحدان و مؤمنان است و کمتر کسی یافت می‌شود در آن خدشه ای نماید.

بنده در اینجا نمی‌خواهم ساده انگارانه با این چند جمله طومار فلسفه و عرفان را در هم پیچیده باشم اما همه دوستان و مخاطبان این نوشتار را به تامل در مبادی و مبانی و به خصوص نتایج حاصله از فلسفه و عرفان مصطلح اسلامی فارغ از سیطره تبلیغاتی و رسانه ای موجود فرا می‌خوانم و از همگان می‌خواهم که یک بار از سر پرسش گری و تحقیق و نه از سر تقلید و ارادت به بزرگان صاحب نام این عرصه که متاسفانه عرصه را بر روحیه تحقیق در این زمینه بسته است، به سراغ حرفها و اعتقادات نهایی فلاسفه و عرفا رفته

و آنها را به میزان برهان و قران و عترت بسنجند تا میزان حقانیت آنها روشن شود.

به عنوان نمونه عرض می‌کنم که عینیت خالق و مخلوق و نفی آفرینش، جبر، نفی بهشت و جهنم و یا تقلیل آن به امری مخلوق نفس آدمی، تعمیم نبوت و امامت، تقلیل وحی به فعالیتی منبعث از ذات آدمی، غلیظ ترین نوع پلورالیسم عقیدتی و دینی و نفی هرگونه مرزبندی بین حق و باطل ... از جمله حرف‌های نهایی فلسفه و عرفان موجود ما است و البته اگر کسانی منکر این امر هستند پیشنهاد این است که باب بحث و گفتگو را در فضایی کاملا راحت و آزاد فارغ از جوسازی‌های تبلیغاتی باز کرده و اجازه دهند تک تک این موضوعات به بحث گذاشته شود تا معلوم شود که آیا باید از علوم انسانی غرب مدرن به فلسفه و عرفان غرب قدیم پناه ببریم یا آن که راه و گزینه دیگری در پیش رو داریم .

بسیاری از نام آوران کنونی عرصه حوزه و دانشگاه سالهاست که با فلسفه یونان و حکمت متعالیه حشر و نشر دارند و بسیاری از امکانات آموزشی و انتشاراتی را در اختیار داشته‌اند و حتی در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب به سراغ اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی رفتند اما چرا تاکنون ثمره مطلوب و قابل اعتنایی نداشته است؟ به نظر حقیر با منطق و معرفت شناسی فلسفی اساسا نمی‌توان مشکل حاد و اساسی ای را در علوم انسانی مدرن و غربی پیدا کرد و تضادها سطحی و قابل اغماض خواهد بود.

۴. بازگشت به مبانی قران و عترت و مرجعیت علمی ثقلین

یکی از پیشگامان بحث نقد نظام تعلیم و تربیت مدرن و علوم انسانی و تجربی آن، مرحوم شهید آوینی بود که متاسفانه همچنان در پس حجاب سینما و برنامه روایت فتح مانده و کمتر توجهی به بعد فکری و نظری این شهید که از غرب شناسان بی نظیر روزگار ما بود، می‌شود. آوینی راه اصلاح را بازنگری علوم انسانی و دیگر علوم مدرن در پرتو نور قران و عترت می‌داند. او می‌گوید: «همه احکامی که امروز در کتاب‌های علوم انسانی به نام علم در سراسر جهان اشاعه می‌یابد معالاسف از ظلمات کنونی فرهنگ غرب منشأ گرفته است و راه جز به ترکستان نمی‌برد. بازنگری این احکام و گشودن حقایق در پرتو نور قرآن و روایات قسمت اعظم از وظیفه ای است که ما در جهاد اعتقادی بر عهده داریم.»[۷]

بله تنها راه، بازگشت به مرجعیت علمی و معرفتی ثقلین است. جامعه ما و دل‌های ما اعم از سنتی و مدرن مان و فیلسوف و ضد فلسفه مان مملو از محبت و ارادت به قران و اهل بیت علیهم السلام است و خداوند را سپاسی بی انتها بر این نعمت بزرگ، اما متاسفانه این محبت با مرجعیت علمی و معرفتی قران و اهل بیت علیهم السلام عجین نیست و منظومه فکری و معرفتی ما ملغمه ای از مرجعیت‌های گوناگون است که از جمله آنها هم البته به درجاتی قران و عترت است. بسیاری از ما قرار و مدارهای علمی و معرفتی مان را در جای دیگر با دیگران اعم از فلسفه و عرفان یونانی زاده و یا علوم انسانی و طبیعی مدرن گذاشته‌ایم و چارچوب فکری مان را شکل داده ایم، آن گاه برخی از عناصر قرانی و روایی را هم به درست یا به غلط و یا از باب تیمن و تبرک در این پازل جا داده‌ایم و حالا شده‌ایم یک مسلمان و شیعه صاحب اندیشه و فکر و دارای چارچوب فکری دینی! غافل از این که با یک تامل کوتاه بر اساس مبانی اصیل دینی متخذ از قران و روایات و نه متخذ از مشهورات غلطی که همه فکر می‌کنیم در حد آیات قرانی استحکام دارند و حتی آیات و روایات هم باید بر اساس آنها تفسیر شود، می‌توان فاصله بین ما و قران و اهل بیت علیهم السلام را نشان داد.

و اما اولین گام برای بازگشت به مرجعیت تام و تمام علمی قران و اهل بیت علیهم السلام، تدوین معرفت شناسی ای مبتنی بر آموزه‌های ثقلین است. در این معرفت شناسی باید به چند سئوال کلیدی پاسخ داده شود:

الف: منشأ ظهور و بروز علم در تاریخ و جوامع بشری چه و چگونه بوده است؟

ب: قدرت و توان ذهن و فکر بشری در تولید علم چه مقدار است و آیا اساسا امر تولید علم به انسانها واگذار شده است؟

ج: آیا تولید علم، منبع و خاستگاهی مشخص و انحصاری دارد و یا آن که نه فارغ از هر گونه محدودیت، ممکن است هر صاحب فکری

عینیت خالق و مخلوق و نفی آفرینش، جبر، نفی بهشت و جهنم و یا تقلیل آن به امری مخلوق نفس آدمی، تعمیم نبوت و امامت، تقلیل وحی به فعالیتی منبعث از ذات آدمی، غلیظ ترین نوع پلورالیسم عقیدتی و دینی و نفی هرگونه مرزبندی بین حق و باطل ... از جمله حرف‌های نهایی فلسفه و عرفان موجود ما است و البته اگر کسانی منکر این امر هستند پیشنهاد این است که باب بحث و گفتگو را در فضایی کاملا راحت و آزاد فارغ از جوسازی‌های تبلیغاتی باز کرده و اجازه دهند تک تک این موضوعات به بحث گذاشته شود تا معلوم شود که آیا باید از علوم انسانی غرب مدرن به فلسفه و عرفان غرب قدیم پناه ببریم یا آن که راه و گزینه دیگری در پیش رو داریم .

و هر گروه و ملتی منشأ تولید علم مطلوب و مشروع باشند؟
د: آیا در پاسخ به سوالات فوق باید بین علوم دینی با علوم دنیایی فرق گذاشت یا نه و یا قائل به تفصیل در هر کدام شد؟
ه: نقش وحی در ارائه علم چگونه است؟ آیا وحی در ارائه علوم مادی و معیشتی هم مدخلیتی داشته است یا نه بلکه اساسا شأن وحی و انبیاء فراتر از مداخله در امور معیشتی انسانها و مقولاتی چون ابزار سازی و ارائه علومی چون معماری و کشاورزی و دامداری و طبابت و ...بوده است. نهایت مداخله وحی در این موارد ترسیم چارچوب‌های ارزشی و مسائل حقوقی بوده است و این امور به عقل و تجربه بشری واگذار شده است؟
هـ: عقل آدمی در تولید علم و معرفت چه جایگاهی دارد؟ اگر جایگاهی دارد تا کجا می‌تواند پیش برود و در مقام تعارض بین یافته‌های عقلانی یا آموزه‌های وحیانی چه باید کرد؟تفاوت رأی که در روایت از آن مذمت شده است با عقل در کجاست؟
و: نوع رابطه عقل با وحی چگونه است؟ آیا عقل مقدم بر وحی است و یا هم عرض او و یا متاخر از وحی و یا دانش آموز وحی و یا ...؟
ز: اگر عقل مقدم بر وحی است حد و مرز این تقدم و تاخر کجاست؟
ح: معیار دینی و غیر دینی بودن یک علم و معرفت چیست؟ صدق و کذب (واقع نما بودن و یا نبودن) و یا شرط یا شروط دیگری نیز در کار است؟
و سوالات دیگری که در این عرصه وجود دارد و ما الان در صدد احصای همه آنها نیستیم.
اما در هر صورت باید برای سوالات فوق پاسخهایی مبتنی بر مبانی عقلی و نقلی معتبر فارغ از مشهورات آمیخته به خرافات غرب قدیم و جدید ارائه دهیم و آنگاه گام‌های بعدی را برای تحول و رسیدن به علوم اسلامی برداریم.
و اما برای این که کلی گویی نکرده باشم و موضع خود را مشخص‌تر کرده باشم به پاسخ اجمالی برخی از سوالات فوق می‌پردازم:
۱. بر خلاف تحلیل الحادی و سکولار مدرن از چگونگی شکل گیری تاریخ تمدن و علوم معیشتی، تاریخ بشری با آدم علیه السلام که معلِّم به همه علوم دینی و دنیایی بوده است، آغاز می‌شود و او مامور تعلیم این علوم و تاسیس تمدنی مبتنی بر هدف آفرینش که عبودیت است می‌شود و این تمدن در زمان حضرت ادریس که چهارمین پیامبر است شکل کامل خود را با توجه به گسترش جمعیت در مناطق مختلف زمین پیدا می کند.
روایات ما تصریح بر این مساله دارند که بدون مداخله انبیاء و تعلیم آنان، بشر عاجز از تمشیت امور خود و تداوم حیات مادی اش بود. بر این اساس معماران تمدن بشری انبیاء بوده‌اند و این حرف مشهور که شأن انبیاء دخالت در این امور نبوده وساماندهی به امور مادی به عقل و تجربه بشری واگذار شده است، مبنایی نداشته و بر خلاف واقعیات مسلم تاریخی و آیات و روایات است.
بر همین اساس بنده تمدن مدرن را که البته با دستمایه قرار دادن علوم تمدن انبیایی و ایجاد انحراف در سمت و سوی آن محقق شد، انحراف از مسیر وحی و تمدن ترسیمی از سوی انبیا می‌دانم و معتقدم با حضور و مبسوط الید بودن معصوم هرگز چنین تمدنی تحقق نمی‌یافت همان گونه که در دوران ظهور و تمدن مهدوی نشانی از آن نخواهد بود.
۲. روایات متعددی تصریح بر انحصار تولید علم مشروع و مطلوب در کانون وحی دارند و همه علوم را توقیفی می‌دانند. حال وقتی مساله در علومی چون کشاورزی و دامداری و پزشکی و .... چنین است، بدیهی است در علوم دینی و مقولات اعتقادی و حقوقی و اخلاقی و انسان شناسی و جامعه شناسی و سیاست و... توقیفی بودن آن به نحو اولی خواهد بود.
در مقابلِ روایت اطلبوا العلم و لو بالصین که ناظر به بعد مسافت در علم آموزی است و به اشتباه به مفهوم منبع انحصاری نداشتن تحصیل و تولید علم معنا می‌شود، دهها روایت، فریاد گر انحصار منبع ارائه و تولید علم در کانون وحی شامل انبیاء و قران و آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام است. مانند این روایات:
قال رسول الله صلی الله علیه و آله:
۱. طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله[۸]
ـ دانش‌آموزی بر هر مسلمانی واجب است، پس دانش را از جایگاه شایسته‌اش جویا شوید و از اهلش برگیرید.
۲. انا مدینة الحکمة وعلی بن ابی طالب بابها؛ ولن توتی المدینة الا من قبل الباب[۹]
من شهر حکمتم و امام علی علیه السلام در آن؛ و هرگز کسی جز از در وارد شهر نمی‌شود.

یکی از پیشگامان بحث نقد نظام تعلیم و تربیت مدرن و علوم انسانی و تجربی آن، مرحوم شهید آوینی بود که متاسفانه همچنان در پس حجاب سینما و برنامه روایت فتح مانده و کمتر توجهی به بعد فکری و نظری این شهید که از غرب شناسان بی نظیر روزگار ما بود، می‌شود. آوینی راه اصلاح را بازنگری علوم انسانی و دیگر علوم مدرن در پرتو نور قران و عترت می‌داند. او می‌گوید: «همه احکامی که امروز در کتابهای علوم انسانی به نام علم در سراسر جهان اشاعه می‌یابد معالاسف از ظلمات کنونی فرهنگ غرب منشأ گرفته است و راه جز به ترکستان نمی‌برد. بازنگری این احکام و گشودن حقایق در پرتو نور قرآن و روایات قسمت اعظم از وظیفه ای است که ما در جهاد اعتقادی بر عهده داریم.»

امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳ـ ایها الناس ! اعلموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل به... والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه[۱۰]

ـ مردم! کمال دین در دانش‌جویی و عمل به آن است و علم نزد اهلش [حاملان شایسته‌اش] جمع است، پس شما موظف به طلب آن از اهلش هستید.

۴. یا کمیل ! لا تاخذ الا عنا تکن منا

ـ ای کمیل! [علم و معارف و اعتقادات را] جز از ما [اهل‌بیت علیهم السلام] مگیر تا از ما باشی.

۵. ألا انَّ العلم الّذی هبط به آدم و جمیع ما فضّلت به النبیون الی خاتم النبیین فی عترة خاتم النبیین و المرسلین محمد صلی الله علیه و آله فَأینَ یُتاهُ بکم و أین تذهبون[۱۱]

ـ مردم! آگاه باشید که همه دانش‌هایی که آدم با خویش از آسمان آورد و تمام دانش و فضیلت‌های پیامبران تا خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله در خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به ودیعت نهاده شده است؛ پس شما را چه شده است و به کجا می‌روید؟

امام باقر علیه السلام:

۶ـ لسلمة بن کهیل والحکم بن عتیبة: شرقا وغربا، فلا تجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البیت[۱۲]

ـ امام باقر علیه السلام به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: به شرق عالم روید یا به غرب آن، دانش صحیح را جز در آنچه از سوی ما اهل‌بیت علیهم السلام صادر می‌شود، نخواهید یافت.

۷. فی قول الله عز وجل: فلینظر الانسان الی طعامه قال: قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذی یاخذه عمن یاخذه[۱۳]

ـ از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر این آیه که انسان باید به غذایش بنگرد، سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: یعنی بنگرد که علمش را از چه منبع و کسی می‌گیرد [و آیا آن منبع شایستگی دارد یا نه].

بسیاری از ما قرار و مدارهای علمی و معرفتی مان را در جای دیگر با دیگران اعم از فلسفه و عرفان یونانی زاده و یا علوم انسانی و طبیعی مدرن گذاشته‌ایم و چارچوب فکری مان را شکل داده‌ایم، آن گاه برخی از عناصر قرانی و روایی را هم به درست یا به غلط و یا از باب تیمن و تبرک در آن جا داده‌ایم و حالا شده‌ایم یک مسلمان و شیعه صاحب اندیشه و فکر و دارای چارچوب فکری دینی! غافل از این که با یک تامل کوتاه بر اساس مبانی اصیل دینی متخذ از قران و روایات و نه متخذ از مشهورات غلطی که همه فکر می‌کنیم در حد آیات قرانی استحکام دارند و حتی آیات و روایات هم باید بر اساس آنها تفسیر شود، می‌توان فاصله بین ما و قران و اهل بیت علیهم السلام را نشان داد.

۸. کل ما لم یخرج من هذا البیت فهو باطل[۱۴]

ـ هر آنچه [علم و معرفت و حکمت] از خاندان وحی: بیرون نیامده باشد، باطل و گمراهی است.

۹. یا یونس ! ان اردت العلم الصحیح فعندنا اهل البیت، فانا ورثنا واوتینا شرع الحکمة وفصل الخطاب[۱۵]

ـ یونس! اگر طالب دانش و معرفت صحیح هستی، منحصراً نزد ما اهل‌بیت علیهم السلام است؛ ما وارثان حکمت شرع و فصل الخطاب هستیم.

۱۰. کذب من زعم انه یعرفنا وهو مستمسک بعروة غیرنا[۱۶]

ـ آن‌که ادعای معرفت ما را دارد اما به ریسمانی غیر از ما [در علم و معرفت و حکومت و ولایت و...] چنگ می‌زند، دروغ می‌گوید.

امام کاظم علیه السلام:

۱۱. لا نجاة الا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل یعتقد، ولاعلم الا من عالم ربانی[۱۷]

ـ نجات در گرو اطاعت از خداوند و اطاعت صحیح در گرو علم است. علم با آموختن به دست می‌آید و آموختن با تعقل قوام می‌یابد و علم جز نزد عالم ربانی نیست.

و البته روایات معدودی چون خذ الحکمة و لو من اهل الضلال بدین مفهومند که گاهی ممکن است سخن صحیح و حکیمانه ای از فردی مشرک و یا ضال و منافق صادر شود که نباید به دلیل گوینده و مصدر مشرک آن انکار شود. و البته این اخذ حکمت از مشرک و منافق، فرع بر بنای منظومه حِکَمی و علمی بر اساس منابع وحیانی و داشتن میزان تشخیص حکمت از غیر حکمت است نه آن که هر کسی قادر است بدون مقدمه به سراغ مشرک و منافق برود و سخنی حکیمانه را از میان انبوه سخنان باطل و جاهلانه آنها بیابد و اخذ کند.[۱۸]

۳. عقل آدمی بدون شک حجت باطنی خداوند در انسان است و درک توحید و معرفت خداوند که گام آغازین دین ورزی است به او واگذار شده است و حتی ما با عقلمان نیاز به نبوت و نیز شناخت نبی صادق را از مدعی کاذب درک می‌کنیم و از این جهت نحوی تقدم بر وحی دارد اما این بدان معنا نیست که عقل با توانایی در درک این امور خودکفا بوده و دیگر نیازی به منبعی ورای خود ندارد. حقیقت این است که اگر چه عقل در درک امور بدیهی ای چون امتناع اجتماع نقیضین و بزرگتر بودن کل از جزء و یا حسن عدل و قبح ظلم مستقل است اما در فراتر از بدیهیات حتما نیاز به معلم دارد و کسی جز وحی و حجج ظاهری الهی، شایستگی آموزش و تعلیم عقل را ندارند. فی المثل اگر چه مساله توحید و معرفت الله امری عقلی است اما این معرفت و ارشاد به ادله عقلیِ توحیدحقیقی، جز از دست انبیاء و اهل بیت علیهم السلام ساختَه نیست و البته معلوم است که آموختن آموزه‌های عقلانی از یک معلم، آن را به

این تنها علوم انسانی و حتی نظام تعلیم و تربیت ما نیست که تحت سیطره و یا شدیدا متاثر از مدرنیته است. بلکه تمام ساختارهای و نهادهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی ما به نحوی متاثر از مدرنیته و تجدد غربی است لذا باید واقع بینانه‌تر و سنجیده‌تر و متناسب با وسع نظری و عملی و با در نظر گرفتن تنگناها و عینیات تحمیل شده موجود در مسیر این تحول گام برداشت.

دایره نقلیات و تعبدیات نمی‌برد همان گونه که فی المثل آموزش قواعد عقلی ریاضی توسط یک معلم به مفهوم نقلی بودن علم ریاضی نیست. به همین خاطر وقتی یونس بن عبدالرحمن از امام کاظم علیه السلام می‌پرسد: توحید الهی را چگونه بشناسم؟ حضرت در پاسخ فرمودند:

يا يونس، لا تَكونَنَّ مبتدعا، مَنْ نَظَرَ بِرأيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أهلِ بيتِ نبيِّهِ، وَمَنْ تَرَكَ كتابَ اللهِ وَقَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ.[19]

«یونس! در علم توحید و خداشناسی بدعت‌گذار مباش و در این راه با پای خود گام مزن، هر کس عقیده‌اش را به رأی و نظر خویش برگزیند، هلاک خواهد شد و هر کس اهل بیت پیامبرش را واگذارد گمراه خواهد شد و هر کس کتاب خدا و گفتار پیامبرش را وانهد کافر خواهد شد.»

اگر کسانی بر فهم مستقل عقل در همه مسائل اعتقادی (مانند آنچه فلاسفه مسلمان ادعا می‌کنند)بدون نیاز به مراجعه به آموزه-های وحیانی تاکید نمایند، ضمن آن که به نوعی منکر ضرورت ارسال رسل و مرجعیت علمی وحی و قران و اهل بیت علیهم السلام در امور اعتقادی شده اند، حتما قادر نخواهند بود مدرسه ای غیر از مدرسه انبیاء و اهل بیت علیهم السلام را سراغ دهند که با خود بنیادی فکری و عقلی به توحید و دیگر معارف درست اعتقادی رسیده باشد. اگر کسانی مدعی باشند که مدرسه ارسطو و افلاطون و مکتب کشف و شهود افلوطین و ابن عربی به این معارف درست رسیده‌اند آن گاه باید باب بحث را پیرامون تک تک آموزه‌های این مدرسه گشود و میزان قرابت یا غرابت آنها را با برهان و معارف وحیانی نشان داد.

سخن آخر در باب تحول در علوم انسانی این که باید به شدت از شتاب زدگی در این مساله اجتناب ورزید و تصور نشود که این امر با چند بخشنامه و تشکیل چند کمیته و تدوین چند متن و کتاب و حتی تشکیل نهاد و تشکیلاتی ویژه این کار به فرجام شایسته خود خواهد رسید. ما در این باره نیازمند گفتگوها و مباحثه‌های فراوان و تنقیح مبانی و مباحث هستیم . اکنون حتی بین آنان که بر ضرورت این تحول متفق هستند اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد که باید به تفاهمی نسبی پیرامون آن رسید، در غیر این صورت هر گونه اقدام شتابزده و یا شعار دادن بدون پشتوانه کار نظری شایسته نه تنها نتیجه ای نخواهد داشت بلکه بر سرگشتگی و آشفتگی بیشتر می‌افزاید و چه بسا منشأ بروز پاره ای از مشکلات سیاسی و روحی و روانی در دانشگاهها در بین اساتید و دانشجویان خواهد شد که نتایج خوبی را برای نظام نخواهد داشت.

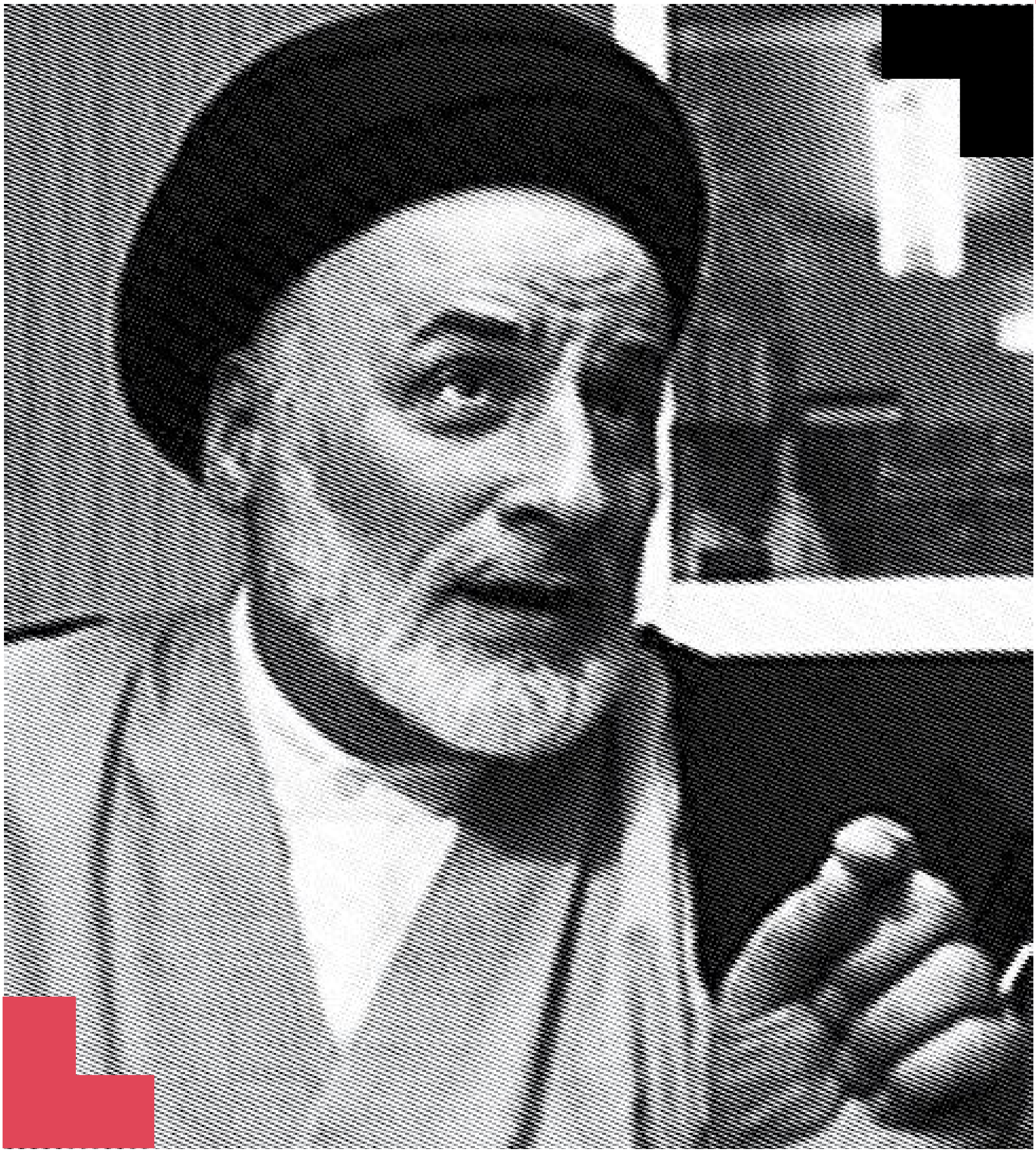
این تنها علوم انسانی و حتی نظام تعلیم و تربیت ما نیست که تحت سیطره و یا شدیدا متاثر از مدرنیته است. بلکه تمام ساختار-ها و نهادهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی ما به نحوی متاثر از مدرنیته و تجدد غربی است لذا باید واقع بینانه‌تر و سنجیده‌تر و متناسب با وسع نظری و عملی و با در نظر گرفتن تنگناها و عینیات تحمیل شده موجود در مسیر این تحول گام برداشت.

والسلام

پی نوشت‌ها:

۱ . نهج البلاغة خطبه ۱۴۷
۲ . فاطر/۲۸
۳ . غرر الحکم/ ۶۳۵۹
۴ . واقعه/ ۶۳ و ۶۴
۵ . ملک/۱۹
۶ . مرحوم علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی به این امر معترفند اگر چه معتقد و مدعی‌اند که فلسفه پس از ورود به جهان اسلام در خدمت دین قرار گرفت.
۷ . ر. ک به: مهدی نصیری، آوینی و مدرنیته، ص ۹۸
۸- وسائل الشیعة ۲۷/۲۸
۹- همان/ص ۷۷
۱۰- همان/ص ۲۴
۱۱- شیخ مفید، الارشاد/۱ ۲۳۲
۱۲- وسائل الشیعة ج ۲۷/ ص ۴۳
۱۳- همان/ص ۶۵
۱۴- همان/ص ۷۵
۱۵- همان/ص ۷۱
۱۶- همان/ص ۱۲۹
۱۷- همان/ص ۱۸
۱۸ . برای توضیح بیشتر مراجعه کنید به : مهدی نصیری، فلسفه از منظر قران و عترت، فصل: خاستگاه علم و حکمت کجاست؟
۱۹ . کافی /۱ ۵۶

مقاله ۷



اهل بیت علیهم السلام و حقیقت عصمت در نگاه ابن عربی

آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی
ترجمه: سید مهدی شاهچراغی

اشاره
مطلب زیر ترجمه فصلی از کتاب «ابن عربی سنی متعصب» اثر علامه آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی است که در لبنان به چاپ رسیده است.

مهمترین دلیلی که بر تشیع ابن عربی به آن استدلال می‌کنند سخنان او پیرامون آیه تطهیر و نیز سخنان وی در مورد این که آیا سلمان محمدی (فارسی) از اهل بیت علیهم السلام هست یا نه، می‌باشد. وقتی به گفته‌های او رجوع می‌کنیم در می‌یابیم که او درصدد اثبات عصمت برای اهل بیت علیهم السلام نیست و از طرفی به نفی آن نیز می‌پردازد. و نیز تلاش می‌کند تا بزرگترین حیله خود را نسبت به ساقط کردن دلالت آیه از تاثیر در تقویت عقیده شیعه به کار برد و در این مسیر دو ادعای باطل مطرح می‌کند که مخالف بداهت است و همگان به این نظریه‌ها می‌خندند. آن دو نظر به این ترتیب است:

اول: مقصود از اهل بیت، ائمه طاهرین علیهم السلام نیست بلکه جناب جعفر و سلمان فارسی و تمامی فرزندان فاطمه سلام الله علیها تا روز قیامت را نیز شامل می‌شود.

همچنین ابن عربی سعی دارد میان اهل بیت و آل البیت فرق بگذارد. او ادعا می‌کند: مراد از آل، تمامی ذریه رسول خدا صلی الله علیه و آله تا روز قیامت می‌باشند و شامل نیکان هر امتی می‌شود، و تأکید می‌کند که هیچ کس با نظر او مخالفتی ندارد و مسأله اجماعی است!

دوم: آیه تطهیر از ارتکاب گناهان حتی سرقت، زنا و شرب خمر جلوگیری نمی‌کند و کسی که این معاصی را مرتکب شود مستحق عقاب در این دنیا می‌باشد، لکن این گناهان در آخرت اثری ندارند و مورد غفران واقع می‌شوند مانند گناهان اهل بدر. ایشان به پیامبر صلی الله علیه و اله برای اهل بدر سخنی را نسبت می‌دهند که: هرکاری می‌خواهید بکنید، قطعا شما بخشیده شده گانید.

در مقابل برای کوچکترین اولیای صوفیه و نیز برای عمر بن خطاب، عصمت حقیقی را ادعا می‌کند، بلکه برای دشمنان اهل بیت علیهم السلام بالاترین مراتب کرامت و پاکی را بیان می‌کند. و کلماتی که در این گفتار می‌آید توضیح این مطلب است که ما آنها را بدون هیچ تعلیقی می‌آوریم:

مهمترین دلیلی که بر تشیع ابن عربی به آن استدلال می‌کنند سخنان او پیرامون آیه تطهیر و نیز سخنان وی در مورد این که آیا سلمان محمدی (فارسی) از اهل بیت علیهم السلام هست یا نه، می‌باشد. وقتی به گفته‌های او رجوع می‌کنیم در می‌یابیم که او درصدد اثبات عصمت برای اهل بیت علیهم السلام نیست و از طرفی به نفی آن نیز می‌پردازد. و نیز تلاش می‌کند تا بزرگترین حیله خود را نسبت به ساقط کردن دلالت آیه از تاثیر در تقویت عقیده شیعه به کار برد.

گناهان معصوم، بخشیده شده است!

۱. ابن عربی می‌گوید:

«بدان: از بندگان خدا کسانی هستند که خداوند ایشان را از میزان گناهانشان آگاه می‌سازد و ایشان از شدت حیا نسبت به خداوند به سراغ معاصی خود می‌روند تا به سرعت توبه کنند. گناهان روی دوش ایشان می‌ماند و آنها از تاریکی مشاهده آنها نجات می‌یابند. هنگامی که توبه می‌کنند معاصی بنابر آنچه بوده به حسنه تبدیل می‌شوند. این قبیل چیزها به جایگاه ایشان نسبت به خداوند ضرری نمی‌رساند. وقوع معاصی از باب هتک حرمت الهی نیست و به قضا و قدر برمی گردد. سخن خداوند: « لیغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر[۱]»، جلوتر بودن مغفرت را بر وقوع گناه می‌رساند.

این آیه در حق معصوم وجوهی دارد: یکی اینکه ذنوب را می‌پوشاند، وقتی قصد گناه هم می‌کند به انجام آن دست نمی‌یابد. یعنی گناهان بر او مستور است. یا اینکه عقوبت را می‌پوشاند پس باز هم گناهی به او نمی‌رسد، یعنی عقوبت ناظر به مواضع ذنوب است. خداوند آنچه می‌خواهد توسط مغفرت قبل از وقوع عقوبت و مؤاخذه، بر بندگانش می‌پوشاند. وجه اول تمام‌تر است.

مغفرت ـ فعلی باشد یا ترکی ـ بر وقوع ذنب مقدم می‌شود و بر حسنه واقع می‌شود و آن را نیک می‌شمرد.

از بندگان خدا در نفس الامر چیزی غیر از عمل مباح سر نمی‌زند. حالا با توجه به این شخص خاص [یعنی معصوم] قطعا این گونه است. این امر درباره اهل خدا واضح‌تر و نزدیک‌تر است. در شرع ثابت شده است که خداوند در حالتی مخصوص به بنده اش می گوید: إفعل ما شئت، فقد غفرت لک؛ این همان عمل مباح است و کسی که مباح انجام می‌دهد خداوند او را سرزنش و مؤاخذه نمی‌کند. اگر در مورد عموم مردم در ظاهر هم معصیت باشد، درباره این شخص [معصوم] معصیت نیست.

از این قبیل است معاصی اهل بیت نزد خداوند؛ در مورد اهل بدر گفته اند: «شما نمی‌دانید! خداوند مطلع است بر اهل بدر که فرمود: إفعلو ما شئتم، فقد غفرت لکم.»

در حدیث صحیح است: « وقتی بنده ای گناهی مرتکب شد می گوید: خدایا مرا ببخش. خداوند می‌فرماید: از بنده من گناهی سرزد، می‌داند که پروردگارش او را می‌بخشد. خدا می‌بخشد. بنده باز گناه می کند تا جایی که در چهارمی یا سومی می‌فرماید: هرکاری می‌خواهی بکن، برای تو بخشوده است.[۲]»

ابن عربی: برای آل محمد که مؤمنان امت اویند، مرتبه نبوت نزد خداوند می‌باشد که در آخرت ظاهر می‌شود. حکمی در دنیا ندارند مگر اینکه از اجتهاد مشروع باشد و در دین و احکام اجتهاد نمی‌کنند الّا به امر مشروعی از طرف خداوند تعالی. و لذا اگر یکی از اهل بیت در علم و اجتهاد این گونه باشد و این مرتبه را داشته باشد ـ مثل حسن و حسین و جعفر و دیگران ـ میان اهل و آل جمع کرده اند. پس تخیل نکنید که آل محمد (ص) همان اهل بیت و خواص ایشان هستند، نزد عرب این گونه نیست. وقتی خداوند می‌فرماید: « أدخلوا آل فرعون»، اراده خاصّان او را می‌کند!

آل البیت چه کسانی هستند؟

۲. ابن عربی می‌گوید: « آل الرجل در لغت عرب، نزدیکان و خواص او هستند. و خواص انبیا و آل ایشان صالحان، علما و مؤمنان هستند.[۳]»

۳. او گفته است: « روشن است که آل ابراهیم از پیامبران و رسولان بعد از او می‌باشند مانند اسحاق، یعقوب، یوسف و از نسل ایشان انبیا و رسولان با شریعت ظاهری که دلالت بر نبوت ایشان نزد خداوند دارد.

رسول خدا (ص) می‌خواست که امتش را ملحق به آل خود کند، در حالی که آل او علما و صالحان بودند و برایشان جایگاه پیامبری نزد خدا درست کند در حالی که چنین چیزی تشریع نشده بود. ولکن برای ایشان گونه ای از تشریع باقی ماند.»

ابن عربی سخن خود را تا اینجا ادامه می‌دهد که:

« ما قطع و یقین داریم که کسانی در این امت به درجه انبیای الهی ملحق شده‌اند که در تشریع نیامده است.»

و در ادامه می‌گوید:

«خداوند، پیامبرش را به اینکه آل خود را شاهدان بر امت‌های انبیا قرار دهد کرامت بخشید، همان گونه که انبیا گواهان بر امت‌های خویشند. سپس پیامبر این امت را ـ یعنی علمایش را ـ به اینکه در احکام با اجتهاد خود تشریع کنند مخصوص گردانید و احکامی که به واسطه اجتهاد ایشان و تعبد به آن و تعبد مقلدین ایشان به دست می‌آید را تجویز و تقریر کرد مانند احکام شرایع گوناگون برای پیامبران و مقلدینشان. و مانند این برای هیچ پیامبری نبوده است.

پس خداوند، وحی را برای علمای این امت در اجتهادشان قرار داد. همان طور که نسبت به پیامبر می‌فرماید: « لتحکم بین الناس بما اراک الله[۴]» بنابراین مجتهد حکم نمی‌کند مگر آنکه خداوند در اجتهادش می‌بیند. این نفحه ای از نفحات تشریع است، بلکه عین آن است.»

ابن عربی می‌افزاید: برای آل محمد که مؤمنان امت اویند، مرتبه نبوت نزد خداوند می‌باشد که در آخرت ظاهر می‌شود. حکمی در دنیا ندارند مگر اینکه از اجتهاد مشروع باشد و در دین و احکام اجتهاد نمی‌کنند الّا به امر مشروعی از طرف خداوند تعالی. و لذا اگر یکی از

اهل بیت در علم و اجتهاد این گونه باشد و این مرتبه را داشته باشد ـ مثل حسن و حسین و جعفر و دیگران ـ میان اهل و آل جمع کرده اند. پس تخیل نکنید که آل محمد (ص) همان اهل بیت و خواص ایشان هستند، نزد عرب این گونه نیست. وقتی خداوند می‌فرماید: « أدخلوا آل فرعون[۵]»، اراده خاصّان او را می کند.»[۶]

عصمت اهل بیت ... منافی ارتکاب معاصی نیست!

وی درباره عصمت اهل بیت علیهم السلام و تطهیر ایشان در آیه، می‌گوید:

۴. « شریف‌ها [اصیل ها، فرزندان رسول الله صلی الله علیه و آله]، همه فرزندان فاطمه و هرکه از اهل بیت باشد مانند سلمان فارسی، همگی تا روز قیامت شامل غفران این آیه می‌شوند. این افراد از طرف پروردگار جزء پاکان هستند و به واسطه شرافت پیامبر و عنایت خداوند به او، مورد عنایت خدا قرار می‌گیرند. حکم این شرافت برای اهل بیت فقط در آخرت می‌باشد که مورد بخشش الهی واقع می‌شوند. و اما در دنیا هرکاری از ایشان سر بزند حدّ برایشان جاری می‌گردد، مانند کسی که زنا می کند یا دزدی یا شرب خمر و حد بر او جاری می‌شود و توبه می کند و مغفرت خداوند شامل او می‌شود، همان طور که ایشان را توبیخ و مذمت نمی کند.

سزاوار است که هر مسلمان مؤمن به خدا و آنچه خدا نازل کرده، توسط خداوند و به وسیله آیه «لیذهب عنکم الرجس...[۷]» تصدیق شود. و باید در همه آنچه که از اهل بیت صادر شده معتقد باشد که: خداوند به خاطر آیه از ایشان درگذشته است، پس نباید هیچ مسلمانی ایشان [اهل بیت] را مذمت کند...[۸]»

از کلمات گذشته اموری آشکار می‌شود که ما به بیان آنچه می‌آید اکتفا می‌کنیم:

یک: ابن عربی می‌گوید: مراد از اهل بیت همه فرزندان فاطمه تا روز قیامت می‌باشد. سپس جعفر و سلمان فارسی را نیز وارد بر ایشان می‌کند، با توجه به اینکه آنها جزء فرزندان فاطمه نیستند. ابن عربی میان دو کلمه اهل و آل تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: مراد از آل البیت همه مؤمنان امت پیامبر هستند، گاهی آل البیت را علما و مخلصان می‌داند و گاهی چیز دیگر. و اهل بیت را کسانی که به این صفت موصوفند بیان می‌کند و ... .[۹]

دو: او ادعا می‌کند: عصمت اهل بیت مانع از صدور کذب نمی‌شود، همین طور از سرقت، شرب خمر، زنا و بقیه کبائر جلوگیری نمی‌کند. او اقامه حد در دنیا و مجازات را در این صورتها [برای اهل بیت] اثبات می‌کند ولکن گناهان ایشان را در آخرت مورد عفو خداوند می‌داند.

سه: او همان گونه که پیرامون عصمت ائمه علیهم السلام سخن می‌گوید، درباره عصمت اولیا و نزدیکان کسانی که ایشان را نبی می‌داند نیز سخنانی دارد و ایشان را آل النبی معرفی می‌کند.

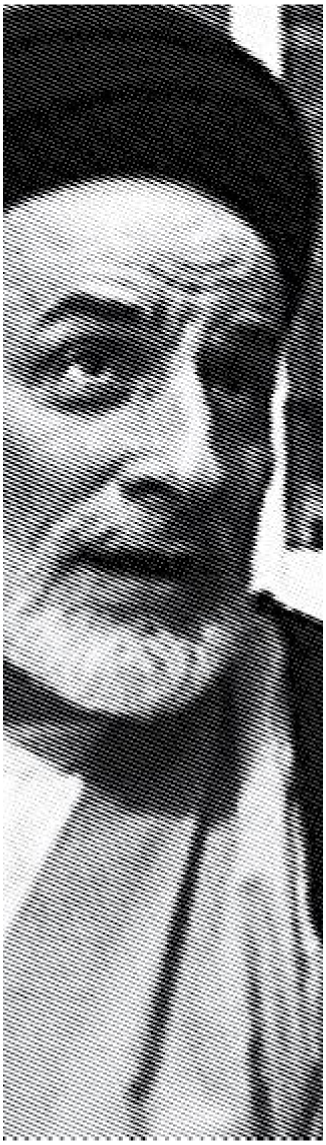
ابن عربی کلام خود را درباره عمر بن خطاب به صورت جداگانه بیان می‌کند و می‌گوید که او معصوم بوده است. و احتمال ارتکاب هر گناهی ـ چه صغیره و چه کبیره ـ را در حق او وارد نمی‌داند... با اینکه درباره عمر معروف است که هنگام بیماری که موجب رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله شد، نسبت به رسول خدا گفته است: او هذیان می‌گوید و درد و کسالت بر او غلبه کرده است.[۱۰]

همچنین نحوه برخورد و رفتار در برابر حضرت فاطمه زهرا (س) ، از جمله دشمنی و ضرب و شتم و سقط جنین ایشان و... که مشهور است . حضرت در حالی به شهادت رسید که از او دوری و بیزاری جسته بود. باید به این مطالب، دیدگاه ابن عربی نسبت به امیرالمؤمنین علی علیه السلام را نیز اضافه کرد (که مقام حضرت را پایین‌تر از خلفای سه گانه می‌داند).

ابن عربی درباره عصمت اهل بیت علیهم السلام و تطهیر ایشان در آیه، می گوید: « شریف ها [اصیل‌ها، فرزندان رسول الله صلی الله علیه و آله]، همه فرزندان فاطمه و هرکه از اهل بیت باشد مانند سلمان فارسی، همگی تا روز قیامت شامل غفران این آیه می‌شوند. این افراد از طرف پروردگار جزء پاکان هستند و به واسطه شرافت پیامبر و عنایت خداوند به او، مورد عنایت خدا قرار می‌گیرند. حکم این شرافت برای اهل بیت فقط در آخرت می‌باشد که مورد بخشش الهی واقع می‌شوند. و اما در دنیا هرکاری از ایشان سر بزند حدّ برایشان جاری می‌گردد، مانند کسی که زنا می کند یا دزدی یا شرب خمر و حد بر او جاری می‌شود و توبه می‌کند و مغفرت خداوند شامل او می‌شود، همان طور که ایشان را توبیخ و مذمت نمی کند.

ابن عربی کلام خود را درباره عمر بن خطاب به صورت جداگانه بیان می‌کند و می‌گوید که او معصوم بوده است. و احتمال ارتکاب هر گناهی ـ چه صغیره و چه کبیره ـ را در حق او وارد نمی‌داند... با اینکه درباره عمر معروف است که هنگام بیماری که موجب رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله شد، نسبت به رسول خدا گفته است: او هذیان می‌گوید و درد و کسالت بر او غلبه کرده است.

ابن عربی حدیث ثقلین را به گونه ای روایت می‌کند که کلاً اهل بیت علیهم السلام را منکر می‌شود. او می‌گوید: رسول خدا (ص) برای مردم در عرفه خطبه خواند، از سخنان او این است:
«... من بعد از خودم برای شما چیزی گذاشتم که اگر به آن تمسک کنید هرگز گمراه نشوید و آن کتاب خداست. شما از من خواهید پرسید، آیا شما آن را می‌خوانید؟ گفتند: شهادت می‌دهیم که تو آن را به ما رسانده ای...»
پس اهل بیت در حدیث ثقلین کجا هستند؟!



بی اعتنایی به اهل بیت علیهم السلام

برخلاف آنچه که در مورد پیروی ابن عربی از اهل بیت علیهم السلام و تشیع او ادعا می‌شود، این گونه بیان می‌کنیم:

برشمردن این مرد از متجاهلان به اهل بیت علیهم السلام در تألیفاتش بهتر از برشمردن او در زمره شیعیان و پیروان ایشان است. فرصتی برای مقایسه میان بزرگداشت مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم السلام توسط او که به حد غلو می‌رسد و میان سخنان ناچیزی که در حق اهل بیت گفته، نیست.

مراجعه به کتاب‌های او مثل «فصوص الحکم» و «فتوحات المکیه» برای بیان اهمال و کوتاهی او دربرابر اهل بیت علیهم السلام در مقایسه با غیر اهل بیت کفایت می‌کند.

بلکه او گاهی بیان کرده که اهل بیت علیهم السلام که در میان ایشان علی، حسن و حسین علیهم السلام می‌باشند، مرتکب زنا، سرقت و شرب خمر شده‌اند (نعوذ بالله) و اصلا متذکر این موضوع نشده است که این اعمال ممکن است از غیر ایشان و خلفا نیز سرزده باشد.

فقط به خاطر رفع سرزنش!

بدیهی است که این اهمال تام و تمام نسبت به علی، حسن، حسین و فاطمه علیهم السلام مورد تأیید همه مسلمانان نیست. ایشان پیش از هرچیز در نظرگاه مسلمانان، کسانی هستند که خداوند دوستی و مودتشان را واجب کرده است. پس ابن عربی و غیر او ناچارند به خاطر خارج شدن از تنگنایی که قرآن به آن امر کرده و احادیث متواتره به آن صراحت دارند، در موارد لازم متذکر ایشان شوند.

ولی ابن عربی اهتمام زیادی به این امر ندارد و در ذکر ایشان اهمال می‌کند تا جایی که اصلا ایشان شناخته نمی‌شوند و مقامی برایشان تصور نمی‌شود. وقتی به نوشته‌های مهم او یعنی فتوحات و فصوص و رسائل دیگر او مراجعه می‌کنی، اغراق و بلکه استغراق در تعظیم و تکریم غیر اهل بیت و دشمنان ایشان می‌یابی و این موضوع به ذهنت متبادر می‌شود که فضائل و کرامات و مقامات ـ با مناسبت یا بی مناسبت ـ برای دشمنان و مخالفان ایشان می‌باشد.

و اما بیان و ذکر باقی امامان مثل امام عسگری و هادی و جواد و رضا و کاظم و ... علیهم السلام در نوشته جات او، اگر یافت شود نادر و غریب ذکر می‌شود.

در مسیر لطمه زدن به اهل بیت علیهم السلام

بعد از اینکه دانستیم چگونه ابن عربی آیه تطهیر را از فضیلتی برای اهل بیت علیهم

السـلام به وسـیله ای برای مذمت و سبب لطمه زدن به ایشـان تغییر داد، در این جا به بیان بخشی از سخنان وی نسبت به اهل بیت می‌پردازیم.

تخریب مبهم حضرت زهرا سلام الله علیها

۶ ابن عربی گفته: «رسـول الله (ص) فرمود: مردان زیاد، کامل می‌شوند ولی از زنان غیر از مریم و آسیه کسی کامل نشده است.[۱۱]»

۷. او گفته اسـت: «... همچنین پیامبر (ص) در مورد کمال، یادآور شـده که در زنان نیز ممکن است، و از میان آنان مریم دختر عمران و آسیه زن فرعون را معین نموده است.[۱۲]»

۸ و نیز گفته: «رسول خدا (ص) به کمال مریم و آسیه شهادت داده است.[۱۳]»

اگر ابن عربی شیعه بود در این جا به روایات بخاری و مسلم و ترمذی و ابن ماجه اعتماد نمی‌کرد. کسـی که می‌خواهد حضرت زهرا را در میان سـخنان پوششی و مبهم تخریب کند، اساسـا کمال را محصور به حضرت مریم و آسـیه دختر مزاحم می‌کند و اشاره به کسان دیگر مانند حضرت خدیجه و حضرت زهرا (س) نمی‌نماید.

بـا توجه به اینکه روایات اهل بیت علیهم السـلام بر ایـن حقیقت تأکید دارند که برترین زنان بهشـت چهار نفرند: مریم، آسـیه، خدیجه و فاطمه (سلام الله علیهم). و احادیث دیگری که بر این نکته تأکید دارند که حضرت زهرا سلام الله سیده زنان دو عالم است از ابتدا تا انتها و حضرت مریم بانوی زنان دوران خودش.

ابن عربی و حدیث «ثقلین»

۹. ابن عربی حدیث ثقلین را به گونه ای روایت می‌کند که کلاً اهل بیت علیهم السـلام را منکر می‌شـود. او می‌گوید: رسـول خدا (ص) برای مردم در عرفه خطبه خواند، از سخنان او این است:

«... من بعد ازخودم برای شـما چیزی گذاشـتم که اگر به آن تمسـک کنید هرگز گمراه نشوید و آن کتاب خداست. شما از من خواهید پرسید، آیا شما آن را می‌خوانید؟ گفتند: شهادت می‌دهیم که تو آن را به ما رسانده ای...[۱۴]»

پس اهل بیت در حدیث ثقلین کجا هستند؟!

امام از غیر اهل بیت

وقتی سخن از امامت و امام می‌شود، وی دو نکته را اثبات می‌کند:

۱۰. اول اینکه: پیامبر (ص) هیچ نصی بر خلافت بعد از خود نیاورده است!

دوم اینکه: وی تصریح می‌کند مطلوب در امام و حاکم، انتخاب کسـی اسـت که صفات خاصی داشته باشد و اختلاف [در این بحث] در اشخاص واقع می‌شود نه در اوصاف امام...

۱۱. او می‌گوید: «... از این جاست که اختلاف در امام معین قرار دارد نه در اوصاف. پس چقدر کم است خلیفه ای که همه دل‌ها با او باشد...[۱۵]»

ابن عربی گفته اسـت: «حق تعالی، امام برتر و مورد اتباع اول است، خداوند می‌فرماید: « إنّ الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم[۱۶]»... و کسی بعد از پیامبر اعظم (ص) به این مقام استوار نمی‌رسد مگر خاتم اولیاء بلند مرتبه کریم، اگرچه از بیت پیامبر نباشد. ولی قطعاً در نسب، عالی است. امام به بیت اعلی باز می‌گردد نه به بیت ادنی.[۱۷]»

سخن ابن عربی که می‌گوید اگرچه از بیت نبی نباشد، اشاره به این موضوع دارد که واجب نیست امام منتسب به پیامبر و از اهل بیت خاص او باشد. به استثناء امام مهدی که اهل سنت

ابـن عربی: «مـن از خداوند شـناخت امـام زمانـم را نمی‌خواهم. اگر بپرسـد من می‌دانم.»
اسـماعیل خواجویی و فیض کاشانی می‌گویند:
« ای اهل نظر عبرت بگیرید، ابن عربـی چگونه خود را از شناخت امام بی نیاز دانسته در حالی که حدیث «من مات و لم یعرف امـام زمانه مات می‌تة جاهلیّة» را که مشهور بین همه علما اسـت، شنیده اسـت. خدا او را خوار کند و به حال خودش واگذارد ....»

اعتقاد دارند که از فرزندان فاطمه می‌باشد.

می بینید که او درصدد این مطلب است که خلافت ابوبکر را با این جمله «و لا ینال هذا المقام الاجسم بعد النبی... » صحت ببخشد. تا جایی که می‌گوید: « ولکن لم یکن من بیت النبی...» .

ابن عربی در همین کتاب بعد از چند صفحه به این امر تصریح می‌کند.[۱۸]

از خداوند معرفت امام زمان را نمی‌خواهد

۱۲. او در فتوحات گفته است: « من از خداوند شناخت امام زمانم را نمی‌خواهم. اگر بپرسد من می‌دانم.»

اسماعیل خواجویی و فیض کاشانی می‌گویند:

« ای اهل نظر عبرت بگیرید، ابن عربی چگونه خود را از شناخت امام بی نیاز دانسته در حالی که حدیث «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیّة» را که مشهور بین همه علما است، شنیده است. خدا او را خوار کند و به حال خودش واگذارد ....[۱۹]»

جسارت به امیرالمؤمنین علی علیه السلام

۱۳. ابن عربی می‌گوید: «در معراج درجه ای را پایین‌تر از رتبه ابوبکر و عمر و عثمان دیدم. و دیدم که ابوبکر در عرش بود. هنگامی که بازگشتم به علی گفتم: تو چگونه در دنیا ادعا می‌کنی که برتر از اینها هستی در حالی که من مرتبه تو را پایین‌تر دیدم؟[۲۰]»

ابن عربی می‌گوید: «در معراج درجه ای را پایین‌تر از رتبه ابوبکر و عمر و عثمان دیدم. و دیدم که ابوبکر در عرش بود. هنگامی که بازگشتم به علی گفتم: تو چگونه در دنیا ادعا می‌کنی که برتر از اینها هستی در حالی که من مرتبه تو را پایین‌تر دیدم؟»

مراعات حاکمان در قضیه امام مهدی (عج)

ابن عربی در کتابش « عنقای مغرب در ختم اولیاء و شمس مغرب» از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف صحبت می‌کند. لکن در این امر از آنچه اهل سنت اعتقاد دارند خارج نمی‌شود. او در ابتدای کتاب در نگارش بعضی موارد تردید می‌کند و بعضی چیزها را در جایی توضیح داده و در جای دیگر مخفی کرده است، سپس بازگشته و تصمیم گرفته که آن اسرار را افشاء کند.

ما بعد از مراجعه دریافتیم: ابن عربی در این کتاب آن چیزی که باید می‌گفت که همان اسرار باشد را ذکر نکرده است، بلکه آنچه موافق و بر حسب اعتقادات اهل سنت است را بیان کرده است.

ابن عربی از اینکه حکام، سخن او پیرامون امام مهدی (عج) را بدانند می‌ترسیده. وی عدم مشروعیت حکومت ایشان را می‌دیده و اینکه آن حکام اهل ظلم و ستم بوده اند. چه بسا او استناد می‌کند به این روایت که مهدی کسی است که زمین را سراسر عدل و داد می‌کند همان گونه که پر از ظلم و جور شده است.[۲۱]

خوف او از حاکم به خاطر اتهامش به تشیع و این چیزها نیست. آنچه که در این کتاب و در تمامی کتابهایش آن را افشا و برملا می‌کند، جوهر و حقیقت عقیده اهل سنت و تقریر مذاهب فقهی و همه توجهات اعتقادی و فرهنگی ایشان است. و وقتی در چیزی با ایشان [اهل سنت] مخالفت می‌کند، این مخالفت در دایره تفکرات صوفی گری او داخل می‌شود نه در حوزه تفکر شیعی.

پی نوشت‌ها:

۱. سوره فتح آیه ۲

۲. فتوحات المکیه ج ۹ ص ۲۲۸-۲۳۰ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی

۳. همان ج ۸ ص ۱۷۵
۴. سوره نساء آیه ۱۰۵
۵. سوره غافر آیه ۴۶
۶. فتوحات المکیه ج ۸ ص ۱۷۷-۱۸۰ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۷. سوره احزاب آیه ۳۳
۸. فتوحـات المکیه ج ۳ ص ۲۳۰و۲۳۱ و ر.ک: ص ۲۳۴،۲۳۵،۲۳۹ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۹. همان ج ۱۳ ص ۴۵
۱۰. کتـب فراوانی برای مراجعه در اصل متن ذکر شـده اسـت: ایضاح ص ۳۵۹، صحیح بخاری ج ۳ ص ۶۰ و ج ۴ ص ۱۳۳، بدایه و نهایه ج ۵ ص ۲۵۱ و ۲۲۷ و...
۱۱. فتوحات المکیه ج ۱۲ ص ۲۶۹ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۲. همان ج ۱۳ ص ۵۸۳
۱۳. همان ج ۱۰ ص ۳۴۹
۱۴. همان ج ۱۰ ص ۲۱۵
۱۵. ر.ک: فصوص الحکم ص ۱۶۳
۱۶. سوره فتح آیه ۱۰
۱۷. مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه سوم) ص ۴۹
۱۸. همان ص ۵۵
۱۹. ر.ک: بشارة الشیعه ص ۱۵۰ و روضات الجنات ج ۲ ص ۱۹۵
۲۰. منهاج البراعة ج ۱۳ ص ۳۷۸ و ۳۷۹ به نقل از ابن عربی
۲۱. فتوحات المکیه ج ۳ ص ۳۲۷، نشر دارالکتب العلمیه الکبری در مصر

تاملی بر دو برنامه «این شبها»ی شبکه اول سیما

نسبت تشیع و تصوف

تحریریه سمات

اشاره

مقاله زیر نقدی بر بخش‌هایی از سخنان حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای حاج شیخ احمد عابدی است که در دو برنامه این شب‌های شبکه اول سیمای جمهوری اسلامی در تاریخ ۲۵ /٦ / ۹۰ و ۹۰/۷/۱ ایراد شده است.

عابدی: شاید الان در دنیای اسلام حدود ۱۰۰ فرقه صوفیانه داریم و تقریباً نه تحقیقاً، حدوداً ۲۵ فرقه صوفیانه در تشیع هست و ۷۵ فرقه در اهل سنت. بلا استثنا چه این ۲۵ فرقه شیعی و چه ۷۵ فرقه اهل سنت همه می‌گویند امیرالمومنین علیه السلام عارف بوده است و در اصحاب پیغمبر اکرم صلی الله و علیه و آله هیچ کس نیست که ادعا کند صحابی دیگری عارف بود نه امیرالمومنین.

سمات: مطلب فوق خلاف تحقیق است کما این که مرحوم آقای سید محمد حسین حسینی طهرانی نیز می‌نویسد: «حقیقت عرفان از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام مأثور است و طرق که یداً به ید این حقیقت را نشر داده‌اند از یکصد متجاوز است ولی اصول دسته‌های تصوف از بیست و پنج دسته تجاوز نمی‌کند و تمام این سلسله‌ها منتهی به حضرت علی بن ابی طالب می‌گردد! و فقط در این بیست و پنج فرقه، دو سه فرقه از خاصه می‌باشند و بقیه همگی از عامه اند. و بعضی از آن‌ها سلسله شان به معروف کرخی و او به امام رضا علیه السلام منتهی می‌گردد ولی طریقه ما که همان طریقه مرحوم آخوند است به هیچ یک از این سلسله‌ها منتهی نیست».

بطلان این سخنان بی نیاز از توضیح است، چرا که اولا تمامی سلسله‌های تصوف ساختگی و بی اساس است و پس از اسلام ساخته شده‌اند و حتی یک سلسله تصوف در تشیع وجود ندارد، بلکه وجود چنین سلسله‌هایی مخالف با اساس مکتب و وجود امام معصوم در هر زمان است، و داستان اقطاب و سلاسل صوفیانه کاملا برای مبارزه و معارضه با سلسله بدون انقطاع امامت ساخته و پرداخته شده است. و جالب این است که مدعیان تشیع ایشان این قدر کیاست نداشته اند که لا اقل سلسله اقطاب خود را برای دوران پس از امام زمان و نواب اربعه ایشان بسازند نه اینکه امام نهم تا امام دوازدهم را کنار گذاشته! و سلسله سازی را پس از امام رضا درست کنند تا هر کسی به پوشالی بودن مدعاهای ایشان پی ببرد!

قَالَ النَّبِیُّ ص الْأَئِمَّةُ مِنْ بَعْدِی اثْنَا عَشَرَ أَوَّلُهُمْ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ ع وَ آخِرُهُمُ الْقَائِمُ طَاعَتُهُمْ طَاعَتِی وَ مَعْصِیَتُهُمْ مَعْصِیَتِی مَنْ أَنْکَرَ وَاحِداً مِنْهُمْ فَقَدْ أَنْکَرَنِی.

لذا بدیهی است که معتقدین به سلسله غیر امامت امام معصوم را هرگز ادعای تشیع نشاید مگر از باب غفلت.

علاوه بر همه این‌ها با این که راجع به بسیاری از مطالب جزئی، روایات متعدد در کتب معتبر روائی می‌یابیم در عین حال نه این که حتی یک روایت حتی ضعیف هم در آن‌ها بر تأیید تصوف پیدا نمی‌کنید بلکه روایات مطابق با درایاتی که قطعی و مستغنی از بررسی سندی است، در بیان بطلان این گروه گمراه و گمراه کننده بر صفحات کتب شیعه مانند خورشید فروزان می‌درخشد.

البته بدیهی است که حقانیت مکتب تشیع آن چنان آشکار است که هر گروهی ناچار است خود را به ایشان نسبت دهد، اما این مکتب والای تشیع است که باید این ادعاها و نسبت‌ها را امضاء کند و گرنه هر مسلکی در بیان حقانیت خود ادعای فراوان دارد.

عابدی: در این تردید نیست که فقط و فقط امیرالمومنین علیه السلام عارف اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود. بعد از امیرالمومنین، امام مجتبی علیه السلام بعد سیدالشهدا علیه السلام و بعد امام سجاد علیه السلام و بعد همینطور...هیچ تردیدی نیست که عارف واقعی ائمه اطهار علیهم السلام اند. پیغمبران خدا علیهم السلام اینها عرفای بزرگند. در این زمان اگر کسی با عرفان و معنویت آشنا باشد، قطعاً و یقیناً امام زمان ارواحنا فداه بزرگترین عارف است.

سمات: کلماتی مانند امام و پیامبر و شیعه و سنی و عارف و صوفی و فیلسوف اصطلاحاتی هستند که باید کاملا محدوده بار معنای آنها شناخته و ملاحظه شود نه اینکه برای معنای آنها به کتاب لغت مراجعه شده و از روی مناسبات لغوی مصادیق آنها معلوم گردد!

لذا کسی که معنای اصطلاحی عرفان و عارف را شناخته و سران عارفان اصطلاحی در اسلام را نیز بشناسد به روشنی می‌داند که عارفان مذکور بزرگترین مخالفان امامان معصوم در روش و عقیده بوده و از مکتب اسلام و اهل بیت علیهم السلام چقدر دورند.

سران عرفان اسلامی ابن عربی و شبستری و عطار و شمس تبریزی و مولوی و امثال ایشانند که همگی جبری مسلک و معتقد به یکی بودن ذات احدیت با همه موجودات، و مخالفان عصمت و امامت اهل بیت علیهم السلامند،

تمامی سلسله‌های تصوف ساختگی و بی اساس است و حتی یک سلسله تصوف در تشیع وجود ندارد، بلکه وجود چنین سلسله‌هایی مخالف با اساس مکتب و وجود امام معصوم در هر زمان است، و داستان اقطاب و سلاسل صوفیانه کاملا برای مبارزه و معارضه با سلسله بدون انقطاع امامت ساخته و پرداخته شده است. و جالب این است که مدعیان تشیع ایشان این قدر کیاست نداشته اند که لا اقل سلسله اقطاب خود را برای دوران پس از امام زمان و نواب اربعه ایشان بسازند نه اینکه امام نهم تا امام دوازدهم را کنار گذاشته! و سلسله سازی را پس از امام رضا درست کنند تا هر کسی به پوشالی بودن مدعاهای ایشان پی ببرد!

بلکه معتقد به عصمت مخالفان امامان معصومند! و شما می‌توانید عقاید ایشان را از عبارات ایشان بشناسید.

شیخ عطار در اثبات و اعتقاد به مذهب مخالفان اهل بیت علیهم السلام گوید:

«بلکه انصاف آن است که چون پادشاه دنیا و آخرت را محمد می‌دانی وزرای او را به جای خود می‌باید شناخت، و صحابه را به جای خود، و فرزندان او را به جای خود می‌باید شناخت تا سنی پاک باشی و با هیچ کس از پیوستگان پادشاهت کار نبود. چنان که از ابو حنیفه رضی الله عنه پرسیدند: از پیوستگان پیغامبر صلی الله علیه کدام فاضلتر؟ گفت: از پیران صدیق و فاروق و از جوانان عثمان و علی و از زنان عایشه از دختران فاطمه رضی الله عنهم اجمعین».

و در وصف عدالت عمر گوید: «تا صحابه فریاد برآوردند که... یک روز عدل تو بر هزار ساله عبادت شرف دارد!»

و در وصف امامان عامه و مخالفان اهل بیت علیهم السلام گوید:

«نقل است که بلال خواص گفت: در تیه بنی اسرائیل می‌رفتم. مردی با من می‌رفت. الهامی به دل من آمد که او خضر است. گفتم: به حق حق که بگوی که تو را نام چیست؟ گفت: برادر تو، خضر است. گفتم: در شافعی چه گویی؟ گفت: اوتاد است. گفتم: در حنبل چه گویی؟ گفت: از صدیقان است».

با این که راجع به بسیاری از مطالب جزئی، روایات متعدد در کتب معتبر روائی می‌یابیم در عین حال نه این که حتی یک روایت حتی ضعیف هم در آن‌ها بر تأیید تصوف پیدا نمی‌کنید بلکه روایات مطابق با درایاتی که قطعی و مستغنی از بررسی سندی است، در بیان بطلان این گروه گمراه و گمراه کننده بر صفحات کتب شیعه مانند خورشید فروزان می‌درخشد.

و در وصف ایمان و اطاعت و مصاحبت ابوبکر گوید: «و گفت: اگر خواهی که اهل صحبت باشی صحبت با یاران چنان کن که صدیق کرد با نبی الله علیه السلام، که در دین و دنیا به هیچ مخالف او نشد. لاجرم حق تعالی صاحبش خواند».

و در توجیه سخن ابوبکر که گفت «لست بخیرکم و علی فیکم» گوید: «صدیقان خویشتن را ستایش نکنند، چنانکه صدیق رضی الله عنه می‌گفت: لست بخیرکم!».

و در تجلی خدا بر ابوبکر گوید: « صدیق را رضی الله عنه، یکبار متجلی خواهد شد و جمله خلق را یکبار».

و با وجود امام صادق علیه السلام، ابوحنیفه را افضل و اعلم زمان داند و در تعریف و تمجید از وی گوید: «ذکر امام ابوحنیفه رضی الله عنه: آن چراغ شرع و ملت، آن شمع دین و دولت، آن نعمان حقایق، آن عمان جواهر معانی و دقایق، آن عارف عالم صوفی، امام جهان ابوحنیفه کوفی رضی الله عنه. صفت کسی که به همه زبانها ستوده باشد و به همه ملتها مقبول، که تواند گفت؟ ریاضت و مجاهده وی و خلوت، و مشاهده او نهایت نداشت. و در اصول طریقت و فروع شریعت درجه رفیع و نظری نافذ داشت و در فراست و سیاست و کیاست یگانه بود، و در مروت و فتوت اعجوبه ای بود. هم کریم جهان بود و هم جواد زمان، هم افضل عهد و هم اعلم وقت... شافعی گفت:جمله علمای عالم عیال ابوحنیفه‌اند در فقه.»

و در معارضه با فضایل امیر المؤمنین علیه السلام، ابوحنیفه را ساقی حوض کوثر داند و گوید:

«نقل است که نوفل بن حیان گفت: چون ابوحنیفه وفات کرد قیامت به خواب دیدم که جمله خلایق در حساب گاه ایستاده‌اند و پیغمبر را دیدم علیه السلام بر لب حوض ایستاده و بر جانب او از راست و چپ مشایخ دیدم ایستاده و پیری دیدم نیکوروی و سر و روی سفید. روی به روی پیغمبر نهاده و امام ابوحنیفه را دیدم در برابر پیغامبر. ایستاده. سلام کردم. گفتم: مرا آب ده. گفت: تا پیغمبر اجازه دهد. پس پیغامبر فرمود که او را آب ده جامی آب به من داد. من وا صحاب از آن جام آب خوردیم که هیچ کم نشد. با ابوحنیفه گفتم: بر راست پیغمبر آن پیر کیست؟ گفت:ابراهیم خلیل، و بر چپ ابوبکر صدیق».

و البته مشابه این توصیفات و کرامات را در حق شافعی و احمد بن حنبل که پیوسته در تقابل با اهل بیت علیهم السلام بودند، نیز می‌گوید.

شیخ محمود شبستری از سران عرفان، در دفاع از مذهب عامه و مخالفان اهل بیت عصمت علیهم السلام گوید:

آن کریمی که داد روز نخست
اعتقاد صحیح و رای درست

داشت آنکه زلطف یزدانی
مذهب اهل سنّت ارزانی

مذهب پاک و صافی از تغلیط
دور از افراط و خالی از تفریط

راه حق آن بود که در وسط است
غیر از آن شک و شبهه و غلط است

جرعه شربتی که ذوق آمیخت
خواجه بر خاکیان امت ریخت

زان طلب کن ز صدر بوبکری
جرعه جام «صب فی صدری»

باز جو هم ز قلب پاک عمر
رشحه فیض فضل پیغمبر

اندر آشام از کف عثمان

غرقه از آب چشمه حیوان

ذوق دانش طلب ز باب علی
«انت منی» شنو خطاب علی

صد هزاران درود باد و سلام
بر روان مبلغان پیام

وانگهی بر روان شیخ کلام
بوالحسن اشعری، امام أنام

آنکه بنهاد بهر طاعت را
مذهب سنت و جماعت را

زینهار ای عزیز هر دو جهان
قدر ایمان خویش نیک بدان

تا به هر شبهه ای ز بی رأیی
عقده اعتقاد نگشائی!

منظور شبستری از بیت:

زان طلب کن ز صدر بوبکری
جرعه جام «صب فی صدری»

این بیت اشاره به حدیث دروغی است که در شأن ابوبکر جعل شده که اهل سنت به پیامبر صلی الله علیه وآله نسبت داده‌اند که فرمود: «خداوند هیچ چیزی را در سینه من نریخت جز آن‌که همان‌ها را در سینه ابوبکر ریختم».

ابن الجوزی می‌گوید: «عوام دائماً از رسول خدا صلی الله علیه وآله نقل می‌کنند که فرمود: "ما صبّ الله فی صدری..."، ولی ما برای آن اثری نه در بین روایات صحیح و نه موضوعه نیافتیم و لذا بحث از آن بی‌فایده است».

شاه نعمت الله ولی نیز که از سران تصوف است در دفاع از مذهب مخالفان اهل بیت علیهم السلام می‌گوید:

ای که هستی محب آل علی
مومن کاملی و بی بدلی

ره سنی گزین که مذهب ماست
ورنه گم گشته ای و در خللی

رافضی کیست دشمن بوبکر
خارجی کیست دشمنان علی

هر که او هر چهار دارد دوست
امت پاک مذهب است و ولی

دوست دار صحابه ام به تمام
یار سنی و خصم معتزلی

عابدی: کتاب فتوحات ابن عربی یکی از کتاب‌های سطح بالای عرفان است و ابن عربی در این کتاب هرکجا اسم یکی از دوازده امام علیه السلام را می‌آورد با لفظ امام و پسوند علیه السلام می‌آورد که متاسفانه در چاپ اخیر امام و علیه السلام را حذف کرده اند، که من نسخه خطی اش را دارم.

سمات: در باره کتاب فتوحات و نسخه‌های آن مطالب غیر تحقیقی فراوان وجود دارد، لذا ما برای شناخت حقیقت امر، تحقیق در این مورد را از نرم افزار مرکز تحقیقات کامپیوتری نور نقل می‌کنیم. نرم افزار مورد اشاره چنین می‌نویسد:

«ابن عربی ـ چنان که خود تصریح نموده ـ فتوحات را در دو نسخه نوشته است. نسخه اول در سال ۵۹۹ ه. ق در مکه مکرمه آغاز و در سال ۶۲۹ه. ق در دمشق به پایان رسیده و نسخه دوم، در سال ۶۳۲ ه. ق آغاز و در سال ۶۳۴ به انجام رسیده است.

کتاب فتوحات در دو نسخه توسط مؤلف آن نوشته شده است که در نسخه دوم بسیاری از مطالب موجود در نسخه اول حذف و مطالب دیگری به آن افزوده شده‌است، نسخه خطی موجود به خط مؤلف همان نسخه دوم است و نسخه اول نیز به خط یکی از پیروان او که در زمان حیات مؤلف نوشته است موجود می‌باشد... این کتاب بارها به صورت افست و بدون تحقیق فنی چاپ شد، تا این که به مناسبت هشتصدمین سال تولد ابن عربی به درخواست گروه فلسفه و علوم اجتماعی شورای عالی حمایت از فنون و ادبیات و علوم اجتماعی در مصر و با تأیید این شورا و با همکاری بخش تاریخ ادیان انجمن عالی تحقیقات در سوربن فرانسه و شورای عالی فرهنگ مصر به شکلی فنی و با تحقیقی شایسته و تبویبی مناسب و فهرست‌هایی ارزشمند به چاپ رسید. آنچه از این چاپ در اختیار است ۱۴ مجلد است که مشتمل بر ۱۰۶ جزء و ۱۶۱ باب از مجموع ۵۶۰ باب می‌باشد... با توجه به این که تحقیق کتاب بر اساس چهار نسخه مهم (یعنی نسخه خطی قونیه که در واقع نسخه دوم کتاب به قلم محیی الدین است و نسخه خطی بایزید که بر اساس نسخه اول فتوحات نوشته شده و نسخه خطی فاتح به قلم اسماعیل بن سودکین از شاگردان ابن عربی و نسخه مطبوع در سال ۱۳۲۹ ه. ق در قاهره) صورت گرفته است، می‌توان این چاپ را نسخه‌ای کامل از فتوحات دانست که مطالب حذف شده از دست نوشت اول مؤلف و مطالب افزوده شده در دست نوشت دوم را در بر دارد.

سران عرفان اسلامی ابن عربی و شبستری و عطار و شمس تبریزی و مولوی و امثال ایشانند که همگی جبری مسلک، و معتقد به یکی بودن ذات احدیت با همه موجودات، و مخالفان عصمت و امامت اهل بیت علیهم السلامند، بلکه معتقد به عصمت مخالفان امامان معصومند! و شما می‌توانید عقاید ایشان را از عبارات ایشان بشناسید.

نسخه موجود در این برنامه نسخه‌ای است چهار جلدی که دار إحیاء التـراث العربی از طبع اول فتوحات در مصر افسـت نموده اسـت و همان طور که در پایان کتاب آمده، این نسخه مطابق است با نسخه دوم فتوحات به قلم مؤلف که در روز چهارشنبه بیست و چهارم ربیع الاول در سـال ۶۳۶ ه. ق پایان یافته اسـت.» (پایان نقل تحقیق مرکز کامپیوتری نور)

انسـان کامـل در نظـر صوفیـه و عرفـا بـرای نشـاندن اقطاب تصوف بر مسند الوهیت است و هیـچ ربطی به عقیـده امامت در تشـیع ندارد. کتاب انسان کامل می‌نویسـد: «عرفا... توحید آنها وحـدت وجـود اسـت... در این مکتب انسـان کامل در آخر عین خدا می‌شـود؛ اصلا انسان کامل حقیقی، خودِ خداست».

بنابر این کسـانی کـه نسـخه موجود در دسـترس را معتبر نمی‌داننـد و ادعـای نسخه‌های اختصاصی و ویـژه خـود را دارند مسموع نیست.

عابـدی: اتفـاق نظـر همه مسـلمانان ایـن اسـت کـه اهل بیـت علیهم السـلام عارف‌اند و کسانی مثل جنید بغـدادی و بایزید بسـطامی و حـلاج و اینها اگر کسـی هستند شـاگرد و ریزه خوار مکتب اهل بیت علیهم السلام هسـتند. کتاب تذکره اولیای عطار شرح حال عرفاست. اول ایـن کتـاب عطار می‌گوید اگر کسـی به من بگوید که چرا شـرح حال جنید بغدادی و بایزید بسـطامی می‌نویسـی چرا از امام جعفر ابـن محمد علیه السـلام نمی‌گویی. بعد جـواب می‌دهد که: اینکه مـن می‌گویم جنید بغدادی معجـزه دارد و علم غیب دارد اینها مال شاگردان امام جعفر بن محمد علیه السلام است.

سمات: چنین مطلبی را ما در مقدمه تذکرة الاولیا نیافتیم و بر فـرض که چنین مطالبی هم در آن پیدا شـود به هیچ وجه مصحح عقاید باطل عطار نیسـت. برای شناخت مذهب عطار و امثال او که اولیای تصوف و عرفانند این اشعار را ببینید:

خواجـه اول کـه اول یار اوسـت
ثانـی اثنین اذهما فی الغار اوسـت

صـدر دین، صدیق اکبر، قطب حق
در همـه چیـز از همه برده سـبق

خواجـه شـرع آفتـاب جمـع دین
ظـل حق فاروق اعظم شـمع دین

ختم کرده عـدل و انصافش بحق
در فراسـت بـود بر وحیش سـبق

خواجه سـنت که نور مطلق اسـت
بـل خداونـد دو نور بر حق اسـت

آنک غرق قدس و عرفان آمدسـت
صدر دیـن عثمان عفان آمدسـت

خواجـه حـق، پیشـوای راسـتین
کوه حلم و بـاب علم و قطب دین

سـاقی کوثـر، امـام رهنمـای
ابـن عـم مصطفـی، شـیر خدای

خدایا نـور دیـن همراه مـا کن
محمـد را شـفاعت خـواه ما کن

عابدی: اگر کسی، توحید چیست را بفهمد بدون ولایت عارف نمی‌شـود، چون نصف عرفان، ولایت و انسـان کامل اسـت که در فصوص ابن عربی همه اش بحث انسان کامل است.

سـمات: با توجه به اینکه سـران صوفیه در آغاز اهل تسـنن بوده‌اند طبیعی می‌نماید که تن به ولایت اهل بیت علیهم السـلام ندهند. لذا برای انصراف از اهل بیت و معارضه با مقامات اختصاصی ایشان و جذب مردم به طرف خود تعریفی از ولایت به عنوان انسان کامـل ارائه دادند که اقطاب صوفیه را جایگزین حجت‌های معصوم الهی کنند و این مطلب با اعتقادات تشیع و مبانی روایی و حتی آیات قرآن در تعارض است.

مهمترین اندیشه سـران این جریان مطرح کردن خود به جای ائمه علیهم السـلام و نفی روایات و آیات بـود. نمونه‌های بارز این جریان را در کلام حلاج، جنید، شمس و مولوی می‌توان دید.

کیوان قزوینـی می‌گوید: «صحت اعمـال و عبادات و معارف موقوف اسـت به اجازه قطب و الا باطل اسـت و قبول خدا نیسـت اگر چه با خلوص نیت باشـد زیـرا معنای خالص بودن نیت خلوص للقطب اسـت و کسـی راهی به خلوص لله ندارد مگر از راه قطب. ولایـت یعنی بیعت با ولی امر که به واسـطه آن صورت قطب وارد قلب می‌شود.»

البته در فرقه‌های فعلی نیز این جریان ادامه دارد شهرام پازوکی صوفـی گنابـادی می‌گوید: «ولایت در تصوف با ولایت در تشـیع شباهت فراوانی دارد.»

سـپس فصلنامه عرفـان ایران ارگان رسـمی فرقـه گنابادی می‌نویسـد: «اعتقاد به وجـود امام به عنوان قطـب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف تقریبا یکسان است.»

و یا می‌نویسد: «قطب و امام هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص است. »

شـمس تبریـزی می‌گوید: « تـا کی به عصای دیگـران به پا روید؟! این سـخنان کـه می‌گویید از حدیث و تفسـیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسـته بودند و از خود معانی می‌گفتنـد و چون مردان این عهد شـمایید اسرار و سخنان شـما کو؟ بعضی کاتب وحی بودند و برخی محل وحی، اکنون جهد کن که هر دو باشی، هم محل وحی و هم کاتب وحی، خود باشی!»

در همین زمینه بایزید بسطامی می‌گوید: «شما دانش خود را از سلسله مردگان فرا می‌گیرید در حالی که ما معارف خود را از حضرت حق فرا می‌گیریم که همیشه زنده است و نخواهد مرد.»

ابن عربی مباحث انسان کامل را البته برای مقابله و مبارزه و رقابت با مقامات امامان معصوم شیعه آورده و کسانی هم خیال کرده‌اند که او مدافع مقامات امامان شیعه است.

ابن عربی عصمتی همچو عصمت پیامبر صلی الله علیه وآله را برای عمر بن الخطاب قائل شده که هیچ کدام از بزرگان عامه چنین عصمتی برای او قائل نشده اند. او می‌گوید: «و از استوانه‌های این مقام عمر بن خطاب می‌باشد که پیامبری که خداوند به او قدرت را عطا کرده به او گفت: ای عمر هیچ گاه شیطان تو را در یک مسیر نمی‌بیند الا این که مسیری غیر از مسیر تو را برمی‌گزیند. پس این کلام که شهادت معصوم است به دلالت بر عصمت عُمر و این که ما می‌دانیم شیطان همیشه می‌خواهد در راه باطل قدم بگذارد و آن راه باطل به گفته پیغمبر غیر از راه عمر بن خطاب است. پس عُمر بنا بر این فرمایش همیشه راه حق را پیموده و در این راه سرزنش هیچ سرزنش کننده ای او را از راه‌های حق به خاطر خدا باز نمی‌دارد و او برای حق یک بزرگی محسوب می‌شود و چون این که حقٍ را هر کسی نمی‌تواند بپذیرد و معمولاً حل آن بر نفس انسان‌ها مشکل است و آن را قبول نکرده و بلکه آن را ردّ می‌کنند به خاطر همین پیامبر فرموده که حق طلبی عُمر هیچ دوستی برای او باقی نگذاشته است!»

و می‌گوید: «و از بین ایشان (که خدا از آن‌ها راضی باد) گروهی محدث هستند و عمربن الخطاب از بین ایشان است و زمان ما ابوالعباس خشاب محدث است.»

و در باره خودش می‌گوید: «در آن وقت مواهب حکمت به من داده شد که گویا جوامع کلم به من ارزانی شد... بعد از آن به روح القدس تأیید شدم.»

همو نیز گوید: «اقطابی که در اصطلاح به طور مطلق به این نام می‌باشند، در هر زمانی جز یک نفر نیستند که همو غوث ـ فریادرس ـ نیز می‌باشد، او از مقربین و امام و پیشوای گروه در زمان خود است؛ و برخی از ایشان دارای حکم ظاهر نیز هست و حائز خلافت ظاهره هم می‌شود همان گونه که از حیث مقام دارای خلافت باطنی نیز می‌باشد مانند ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حسن و معاویة بن یزید و عمر بن عبدالعزیز و متوکل، و بعضی از ایشان تنها دارای خلافت باطنی می‌باشند و دارای حکم ظاهری نیستند، مانند احمد بن هارون الرشید سبتی و ابی یزید بسطامی و اکثر اقطاب دارای حکم ظاهری نیستند.»

بلکه انسان کامل در نظر صوفیه و عرفا برای نشاندن اقطاب تصوف بر مسند الوهیت است و هیچ ربطی به عقیده امامت در تشیع ندارد. کتاب انسان کامل می‌نویسد: «عرفا... توحید آنها وحدت وجود است... در این مکتب انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلا انسان کامل حقیقی، خودِ خداست».

عابدی: غیر معصوم کی عارف است؟

هرکه این دو رکن را داشته باشد، یعنی نمی‌توان تصور کرد کسی عارف باشد و پیروِ امیرالمومنین علیه السلام نباشد این اصلا نمی‌شود.

سمات: البته مدعای بزرگان عرفان مصطلح کاملا بر عکس این ادعا است. اصولا مکتب تصوف برای دعوت کردن همگان به مذهب عامه، و دست برداشتن از تشیع بوده است، چنان که صائن الدین ابن ترکه اصفهانی که از ارباب و ارکان تصوف است می‌نویسد:

«مشایخ صوفیه همه سنت و جماعت می‌باشند که غیر از طایفه اهل سنت این علم را ادراک نمی کنند و هر که نزد مرشد می‌آید به طلب این علم، تا او را به سنت و جماعت نمی‌آرد به ارشاد او مشغول نمی شود یعنی پاک شو اول و پس دیده بر آن آن پاک انداز».

و سید حیدر آملی که با تمام توان خود می‌کوشد شیعه را صوفی و صوفی را شیعه قلمداد کند، اما خودش اعتراف می کند که در

حجت الاسلام و المسلمین عابدی: آن موقعی که من در مقابل خدا ایستاده ام و من می‌گویم الحمد لله رب العالمین من می‌گویم الرحمن الرحیم، اینها شرک است. عارف کسی است که می‌گوید خدا از زبان من با خودش صحبت می کند خودش را اصلاً نمی‌بیند. این می‌شود عارف.

سمات: بلکه آن چه را شما شرک شمردید حقیقت توحید و بندگی است، و آنچه را توحید شمردید کفر و وحدت موجود است. چنان که شهید آیت الله سید محمد باقر صدر رحمه الله در شرح عروة الوثقی می‌فرمایند:

«بدون شک اعتقاد به مرتبه ای از دوگانگی که موجب تعقل اندیشه خالق و مخلوق باشد مقوّم و ریشه و اساس اسلام است زیرا بدون آن عقیده توحید اصلا معنایی ندارد. بنابر این اعتقاد به وحدت وجود اگر به گونه ای باشد که آن دوگانگی را از اندیشه معتقد به وحدت وجود بزداید کفر است... گاهی ادعا می‌شود که فرق بین خالق و مخلوق فقط امری اعتباری و غیر واقعی است زیرا اگر حقیقت به طور مطلق و بدون صورت در نظر گرفته شود خداست، و اگر به طور مقید و دارای صورت‌های مختلف در نظر گرفته شود، غیر خداست و این اعتقاد کفر است.»

عابدی: همیشه به ما گفته‌اند نگویید خدا یکی است بگویید خدا یکتاست.
سمات: اتفاقا به ما گفته‌اند بگویید خداوند واحد است:
قال قال أبو عبد الله ع یا محمد إن الناس لا یزال بهم المنطق حتی یتکلموا فی الله فإذا سمعتم ذلک فقولوا لا إله إلا الله الواحد الذی لیس کمثله شیء.
عابدی: یکتاست یعنی چه؟ یعنی غیرتش غیر در جهان نگذاشت.
سمات: نتیجه این سخن که گفته شود: "غیرتش غیر در جهان نگذاشت."؛ "وحدت موجوّد است نه "وحدت آفریدگار عالمیان"؛ و فرق وحدت وجود و موجود با "وحدت خداوند" این است که وحدت وجود می‌گوید: "غیر از ذات واجب الوجود هیچ چیز در کار نیست، نه خلقی است و نه مخلوقی، و نه عابدی است و نه عبادتی، و نه آفریده‌ای است و نه موجودی، بلکه حقیقت عالم هستی منحصر است در وجود یک شخص نامتناهی (خداوند) که هر لحظه به صورتی جلوه می‌کند"؛ ولی معتقد به وحدت خالق متعال می‌گوید: "عالم حقیقتا موجود است، و جهان هستی واقعا مخلوق و آفریده خداوند می‌باشد، نه جزء خالق است و نه کلّ او، و نه صورت اوست و نه جلوه او".

بین تمام فرقه‌های اسلام و طوائف محمدی، هیچ طایفه‌ای به اندازه شیعه صوفیه را باطل ندانسته، و هیچ طایفه‌ای به اندازه صوفیه با شیعه مخالفت نکرده است! چنان که می‌گوید:

«انّ من بین الفرق الاسلامیّة والطوائف المختلفة المحمّدیّة لیس أحد ینکر علی الطائفة الصوفیّة مثل طائفة الشیعة، ولا علی الشیعة مثل الطائفة الصوفیّة!».

عابدی: اگر کسی بخواهد حقیقت عرفان را بیابد، عرفان در سجده‌ها و رازو نیازهای درونی است که احدی نمی‌فهمد... عارف سجده را دارد، صدقه را دارد، دستگیری از فقرا را دارد و به ذهنش نیز نمی‌آید که من این چیزها را دارم. این می‌شود عارف.... یعنی عارف کسی است که من در میان جمع و دلم جای دیگر است. امیرالمومنین علیه السلام عارف واقعی است و هرگز و هرگز به ذهنش نیامد که او بهترین خلق خداست. پس عارف کسی است که با خداست و به ذهنش نیامده که من اینطور هستم.

سمات: این سخنان خلاف ضرورت است. البته عارفان چون مشتشان خالی است و مقام معرفت و اهل بیت علیهم السلام را غصب کرده‌اند مجبورند که به هیچ و پوچ بودن خود اقرار کنند، اما اهل بیت علیهم السلام هرگز مجبور نیستند از این تواضع‌های خلاف واقع کنند بلکه با صراحت می‌فرمایند:

عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله و سلم مَا خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقاً أَفْضَلَ مِنِّی وَ لَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّی قَالَ عَلِیٌّ علیه السلام فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ فَأَنْتَ أَفْضَلُ أَوْ جَبْرَئِيلُ فَقَالَ ص يَا عَلِیُّ إِنَّ اللهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى فَضَّلَ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُقَرَّبِينَ وَ فَضَّلَنِی عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ الْفَضْلُ بَعْدِی لَکَ يَا عَلِیُّ وَ لِلْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِکَ وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا وَ خُدَّامُ مُحِبِّينَا يَا عَلِیُّ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ... وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِوَلَايَتِنَا يَا عَلِیُّ لَوْ لَا نَحْنُ مَا خَلَقَ اللهُ آدَمَ وَ لَا حَوَّاءَ وَ لَا الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَا السَّمَاءَ وَ لَا الْأَرْضَ فَكَيْفَ لَا نَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ قَدْ سَبَقْنَاهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّنَا وَ تَسْبِيحِهِ وَ تَهْلِيلِهِ وَ تَقْدِيسِهِ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقُ أَرْوَاحِنَا فَأَنْطَقَنَا بِتَوْحِيدِهِ وَ تَحْمِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ فَلَمَّا شَاهَدُوا أَرْوَاحَنَا نُوراً وَاحِداً اسْتَعْظَمُوا أَمْرَنَا فَسَبَّحْنَا لِتَعْلَمَ الْمَلَائِكَةُ أَنَّا خَلْقٌ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ مُنَزَّهٌ عَنْ صِفَاتِنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا وَ نَزَّهَتْهُ عَنْ صِفَاتِنَا فَلَمَّا شَاهَدُوا عِظَمَ شَأْنِنَا هَلَّلْنَا لِتَعْلَمَ الْمَلَائِكَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَ أَنَّا عَبِيدٌ وَ لَسْنَا بِآلِهَةٍ يَجِبُ أَنْ نُعْبَدَ مَعَهُ أَوْ دُونَهُ فَقَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَلَمَّا شَاهَدُوا كِبَرَ مَحَلِّنَا كَبَّرْنَا لِتَعْلَمَ الْمَلَائِكَةُ أَنَّ اللهَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُنَالَ عِظَمُ الْمَحَلِّ إِلَّا بِهِ فَلَمَّا شَاهَدُوا مَا جَعَلَهُ لَنَا مِنَ الْعِزَّةِ وَ الْقُوَّةِ قُلْنَا لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ لِتَعْلَمَ الْمَلَائِكَةُ أَنْ لَا حَوْلَ لَنَا وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ فَلَمَّا شَاهَدُوا مَا أَنْعَمَ اللهُ بِهِ عَلَيْنَا وَ أَوْجَبَهُ لَنَا مِنْ فَرْضِ الطَّاعَةِ.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: ما سخت گرفتار مردمانیم، اگر فرایشان بخوانیم اجابتمان نکنند، و اگر وایشان گذاریم هرگز به وسیله غیر ما هدایت نیابند .

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: همانا تنها کسی خداوند را می‌شناسد و عبادت می‌کند که خداوند و امامی را که از ما خاندان است بشناسد. و کسانی که خداوند و امامی را که از ما اهل بیت است نمی‌شناسند، جز این نیست که – سوگند به خداوند- گمراهانه غیر خدا را شناخته و عبادت می‌کنند.

عابدی: فرق نماز امام زمان ارواحنا فدا با نماز ما این است که ما اگر خیلی هنر کنیم به اینجا می‌رسیم که: من در برابر خدای متعال ایستاده ام و دارم با خدا این حرفها را می‌زنم. پس من در برابر خدا ایستاده ام. یک من می‌آید که امام می‌فرمود من همیشه شیطان است. پس تازه اون وقت به اینجا می‌رسیم که اولین قدم شیطانی را برداشته ایم. آن موقعی که من در مقابل خدا ایستاده ام و من می‌گویم الحمد لله رب العالمین. من می‌گویم الرحمن الرحیم، اینها شرک است. عارف کسی است که می‌گوید خدا از زبان

من با خودش صحبت می کند خودش را اصلاً نمی‌بیند. این می‌شود عارف.

سمات: بلکه قطعا آن چه را شما شرک شمردید حقیقت توحید و بندگی است، و آنچه را توحید شمردید کفر و وحدت موجود است. چنان که شهید آیت الله سید محمد باقر صدر رحمه الله در شرح عروة الوثقی می‌فرمایند:

«بدون شک اعتقاد به مرتبه ای از دوگانگی که موجب تعقّل اندیشه خالق و مخلوق باشد مقوّم و ریشه و اساس اسلام است زیرا بدون آن عقیده توحید اصلا معنایی ندارد. بنابر این اعتقاد به وحدت وجود اگر به گونه ای باشد که آن دوگانگی را از اندیشه معتقد به وحدت وجود بزداید کفر است... گاهی ادعا می‌شود که فرق بین خالق و مخلوق فقط امری اعتباری و غیر واقعی است زیرا اگر حقیقت به طور مطلق و بدون صورت در نظر گرفته شود خداست، و اگر به طور مقید و دارای صورت‌های مختلف در نظر گرفته شود غیر خداست و... این اعتقاد کفر است.»

عابدی: چرا به ما می‌گویند نگویید خدا واحد است بلکه بگویید خدا احد است. "قل هو الله احد". این همه تاکید بر احدیت خدای متعال یا اگر هر کجا در قرآن خدای متعال کلمه واحد را بخواهد به کار ببرد دنباله اش قهار را بکار می‌برد. واحد برای اله است نه برای الله ولی اگر الله تبارک و تعالی را گفتیم واحد است می‌گوییم قهار است. الله یا واحد قهار است یا احد است اما واحد تنها نه.

سمات: البته نصوص مکتب وحی بر خلاف این مدعا است چنان که می‌فرمایند: وَ الْوَتْرُ هُوَ اللهُ الْوَاحِدُ عَزَّ وَ جَلَ.

عابدی: همیشه به ما گفته‌اند نگویید خدا یکی است بگویید خدا یکتاست.

سمات: اتفاقا به ما گفته‌اند بگویید خداوند واحد است:

قال قال أبو عبد الله ع یا محمد إن الناس لا یزال بهم المنطق حتی یتکلموا فی الله فإذا سمعتم ذلک فقولوا لا إله إلا الله الواحد الذی لیس کمثله شیء.

عابدی: یکتاست یعنی چه؟ یعنی غیرتش غیر در جهان نگذاشت.

سمات: نتیجه این سخن که گفته شود: "غیرتش غیر در جهان نگذاشت."؛ "وحدت موجود" است نه "وحدت آفریدگار عالمیان"؛ و فرق "وحدت وجود" با "وحدت خداوند" این است که مدعی وحدت وجود می‌گوید: "غیر از ذات واجب الوجود هیچ چیز در کار نیست، نه خلقی است و نه مخلوقی، و نه عابدی است و نه عبادتی، و نه آفریده‌ای است و نه موجودی، بلکه حقیقت عالم هستی منحصر است در وجود یک شخص نامتناهی (خداوند) که هر لحظه به صورتی جلوه می‌کند"؛ ولی معتقد به وحدت خالق متعال می‌گوید: "عالم حقیقتا موجود است، و جهان هستي واقعا مخلوق و آفریده خداوند می‌باشد، نه جزء خالق است و نه کل او، و نه صورت اوست و نه جلوه او".

گاهی وحدت وجودیان می‌گویند: ما با کسانی که قائل به اتّحاد و حلول ذات خداوند در مخلوقات می‌باشند، و نیز با کسانی که خدا و خلق را شبیه هم می‌دانند تفاوت داریم، زیرا اعتقاد به حلول و اتّحاد و شباهت خالق و خلق تنها در صورتی ممکن است که ما دو موجود قبول داشته باشیم. در حالی که ما یک موجود بیشتر قبول نداریم! با توجه به آنچه بیان داشتیم روشن است که: این سخن ایشان نه تنها گویای اعتقاد آنان به شباهت ذات خداوند با سنخ وجود خلقی ـ چه موجود باشد و چه موجود نباشد ـ است، بلکه مساوی با انکار وجود خداوند می‌باشد. و گویا وحدت وجودیان این عقیده را از اعتقاد به حلول و اتّحاد بهتر و معقول‌تر پنداشته‌اند که به این صراحت از آن گریخته، و به این پناه آورده‌اند!

عابدی: خدا یکتاست یعنی چه؟ یعنی هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن. این است معنی اش. هو فی السماء الهٌ و فی الارض الهٌ. خدا که یکتاست معنی اش این است که خدا از رگ گردن به همه نزدیکتر است. نحن اقرب الیه من حبل الورید. خدا به موسی علیه السلام فرمود: ای موسی تو به من بیشتر نیاز داری تا تو به خودت. این آن احدیت خداوند است. موحد کسی است که اینها را بفهمد و درک کند و به دلش بنشیند که این وحدت خدا یعنی چی. اگر این را فهمید آن وقت روشن می‌شود که هیچ چیز در عرض خدا نیست.

سمات: منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی مانند اشیای دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آنها فرض کرد، و خارج بودن او از آنها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیای دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم، یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف متحد در وجود دانست؛ بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کلّ و زمان و مکان، و ماسوای او همه دارای اجزای وجودی می‌باشند. لذا ممازجت (درهم آمیختگی) و

حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام می‌فرمایند:
«همانا خداوند تبارک و تعالی پیوسته بوده است بدون زمان و مکان و الان نیز چنان باشد، هیچ جا خالی از او نیست و هیچ جا به او پر نمی‌باشد، و در مکان واقع نمی‌گردد؛... بین او و خلقش جز خود خلق حجابی نیست (وجود و فهم و ادراک خلق، لزوما منحصر به مقدار است و به غیر آن راه ندارد. بنابراین، در حجاب از ادراک خالق بوده و جز تصدیق به وجود او برایش ممکن نیست. پس نهان بودن خداوند به ستر و حجاب نیست، بلکه به جهت صفتی است که لازمه خلق بودن خلق می‌باشد) بدون حجاب نهان کننده از آنها در نهان است، و بدون پرده پوشاننده، از آنها مستتر می‌باشد.»

مباینت (کنار هم بودن، و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتّحاد و یگانگی او با اشیا ذاتاً محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این‌که ـ نعوذ بالله ـ وجود خداوند با اشیا یکی باشد!

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: داخل اشیا است نه مانند چیزی که در چیزی دیگر داخل است، و خارج از آنها است نه مانند چیزی که در چیزی داخل است.

حضرت امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: پس خداوند تبارک و تعالی در هر مکانی داخل، و از هر چیزی خارج است.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند: "او در آسمان‌ها و در زمین خداست" پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد. عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی؟! همانا مکان‌ها دارای اندازه می‌باشند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی در اندازه‌ها و مانند آن می‌باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد. آن‌چه آفریده است در حیطه علم و قدرت و سلطنت و فرمان‌روایی اوست، و علم او به آن‌چه در آسمان و زمین است یکسان است. هیچ چیز از او دور نیست، و همه اشیا برای او از جهت معلوم و مقدور بودن و تحت احاطه و سلطنت و ملک او قرار داشتن یکسان می‌باشد.

دخول و خروج و دوری و نزدیکی قابل تصور، جز به ذوات مقداری نسبت داده نمی‌شود و خداوند متعالی از اتصاف به آن می‌باشد. داخل بودنش همان است که از آنها خارج نیست؛ زیرا که خروج ملکه مقادیر است و خارج بودنش نیز همین است که در آنها داخل نیست؛ زیرا دخول نیز ملکه مقادیر است. پس در اشیا داخل نیست کما اینکه از آنها خارج نیست، و هم داخل است و هم خارج، اما نه آنچنان که دخول و خروج برای سایر اشیا قابل تصور است. ممازجت و مباینت، هر دو ملکه مقدار است، و فرع بر آن و همانطور که دخول و ممازجت ملکه مقدار است و خداوند به آن وصف نمی‌گردد، خروج و فاصله گرفتن نیز ملکه مقدار بوده و نسبتِ آن به خداوند، باطل است. پس درباره زمان و مکان و دخول و خروج، از آنجا که خروج خداوند متعال از اشیا به معنای قابل تصورش نیز فرع بر مقداری بودن اوست، لذا سلب عزلی هم ـ به این معنی که خداوند را کناری برده و زمان و مکان را کناری دیگر ـ صحیح نیست بلکه اثباتا گفته می‌شود که خداوند در همه چیز هم داخل است و هم خارج، و در هر زمان و مکانی هم هست و هم نیست؛ اما در همین مورد نیز اثبات، فقط به معنای سلب طرف مقابل است نه اثبات معنای قابل تصور. پس اینکه گفته می‌شود او در همه جا و در همه زمانها هست و در همه چیز داخل می‌باشد، معنایش این است که خروج او از زمان و مکان نیز مانند دخولش در آنها مستلزم مقداری بودن ذات اوست، پس به این معنی از اشیا کناره نگرفته است، و این گونه نیست که زمان و مکان بعد از پدید آمدن خود ذات خداوند را کناری برده باشند که این خود نیز، مساوی با داخل کردن ذات خداوند متعال در مکان و زمان است.

سمات: بر اساس برهان قطعی عقلی و ضرورت غیر قابل انکار مکتب وحی و شرع، آفریننده و خالق و علّت حقیقی وجودِ مخلوقات آن است که آنها را ایجاد کرده باشد، ولی چِنانچه مانند فلاسفه و عرفا و متصوفه علّت و معلول را این گونه تفسیر کنیم که معلول در واقع هستیِ تنزّل یافته علت است، و معلول مرتبه ای از وجود علّت است که خارج از حیطه وجودِ آن نبوده و وجود مستقل و جدا از آن ندارد، بدون شک مخلوقات را اجزای وجود خداوند دانسته‌ایم نه مخلوقات او.

فلاسفه و عرفا گاهی می‌گویند وجود معلول نسبت به وجود علّت یک وجود سرابی است و در جای دیگر گویند که کثرت در جهان به آیت و ظهور و تجلی و فقر و امکان و تشکیک و مرتبه و... برمی گردد نه این که به عنوان سراب قلمداد شود، و این تناقضی واضح و آشکار است . در یک جا می‌گویند علّت و معلول داریم و در جای دیگر می‌گویند علّت و معلول نداریم (فما وضعناه أوّلاً أنّ فی الوجود علّةً و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانی إلی کون العلّة منهما أمرا حقیقیّا و المعلول جهة من جهاته، و رجعت علیّة المسمّی بالعلّة و تأثیره للمعلول إلی تطوّره بطور و تحیّثه بحیثیّة. «إسفار، ۲/۳۰۰»). در یک جا می‌گویند خالق و مخلوق داریم و در جای دیگر می‌گویند خالق و مخلوق نداریم. در یک جا می‌گویند واجب و ممکن داریم و در جای دیگر می‌گویند واجب و ممکن نداریم!

بنابراین، در نسبت دادن خداوند به زمان و مکان، باید تعالی خداوند و تباین ذاتی او با آنها را، از نظر دور نداشت. پس او داخل است اما نه به آن معنایی از دخول و خروج که برای اشیای دیگر قابل تصور می‌باشد. جدایی او از اشیا همان تباین ذاتی بین مقدار و ذات متعالی از مقدار می‌باشد، و جدا نبودنش نیز به معنای تعالی او از جداشدن و کناره گرفتن است و بس.

و با توجّه به روایات فوق معنای فرموده خداوند تعالی معلوم می‌شود که می‌فرماید: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم.

و می‌فرماید: هو معکم اینما کنتم. هر کجا باشید او با شماست.

یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد، و به شما نزدیک است.

اگر کسی بگوید علم و قدرت خداوند متعال غیر ذات او نیست و اگر علم و قدرت او در همه جا باشد پس ذات او هم در همه جا هست، پاسخ این است که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه آگاهی و فرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد.

خداوند تعالی می‌فرماید: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكلِّ شَيْءٍ عَليمٌ

فلسفه و عرفان می‌پندارد که معنای این آیه مبارکه این است که از ابتدا تا انتها، و از ظاهر تا باطن، و درون و برون همه چیزها را ذات خدا پر کرده است! در حالی که بطلان این سخن بسیار واضح است چرا که حقیقت این است که خداوند متعال بود و زمان نبود. خداوند بود و از مطلق مقدار و عدد، که از جمله آن زمان و مکان باشد، اثری نبود. پس او قبل از هر چیز است، اما نه به قبلیت زمانی و مقداری، و تصور مخلوق از خالق خود بدین گونه که او را موجودی بداند، قبل از وجود اشیا و بعد از فناء اشیا و مقارن با آنها، تصوری باطل و پنداری نادرست است، و مستلزم مقداری و عددی و دارای زمان تصور کردن خالقی است که متعالی از هر گونه عدد و مقدار می‌باشد. او جل و علاء، لم یزل و لایزال بود و هست، اما نه اینکه مصاحب با اوقات و مقارن با زمانها باشد و دهر بر او مرور کند، و به اقتضای وجوب تلازم وجودی علت و معلول متعاصر با همه مخلوقات باشد!! اگر چه تصور ذات او فراتر از زمان و مکان، امری محال است، اما تصدیق به آن هیچ گونه محظوری ندارد، زیرا مخلوق هیچ چیزی را جز در مکان و زمان نمی‌تواند تصور کند، اما وقتی همان ذوات مقداری و زمانی و مکانی را تصور کرد، این تصور را مقدمه تصدیق به وجود خداوند قرار می‌دهد و می‌گوید: پس من اقرار می‌کنم به وجودی منزه از زمان و مکان و مقدار و عدد، که او بر خلاف همه آن چیزهایی است که می‌توان تصور کرد، و او متعالی از هر تصور و پندار، و بر خلاف همه چیز می‌باشد.

حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام می‌فرمایند:

«همانا خداوند تبارک و تعالی پیوسته بوده است بدون زمان و مکان و الان نیز چنان باشد، هیچ جا خالی از او نیست و هیچ جا به او پر نمی‌باشد، و در مکان واقع نمی‌گردد؛... بین او و خلقش جز خود خلق حجابی نیست (وجود و فهم و ادراک خلق، لزوما منحصر به مقدار است و به غیر آن راه ندارد. بنابراین، در حجاب از ادراک خالق بوده و جز تصدیق به وجود او برایش ممکن نیست. پس نهان بودن خداوند به ستر و حجاب نیست، بلکه به جهت صفتی است که لازمه خلق بودن خلق می‌باشد) بدون حجاب نهان کننده از آنها در نهان است، و بدون پرده پوشاننده، از آنها مستتر می‌باشد.»

«بود» و «می‌باشد» و «پیوسته» و «لایزال» جز به معنای مجرد از زمان آن، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند، و از به کار بردن این کلمات درباره او، تنها معنای اثبات در مقابل نفی آن اراده می‌شود، نه تلازمش با زمان و مکان که خاصیت وجود مقداری و عددی است و به ذات متعالی از مقدار، و خالق، عدد نسبت داده نمی‌شود. تصور دوام هستی خداوند به این گونه که قبل از اشیا و بعد از اشیا و مقارن با اشیا موجود باشد، تنها ناشی از انحصار ادراک و تصور مخلوق به زمان و مکان، و محال بودن خروج او از مقدار و عدد ولو تصورا و توهما می‌باشد؛ این ذاتی مخلوق است که خود مقداری است، و به هر چیز از دریچه زمان و مکان و مقدار می‌نگرد، و البته کمال توحید او این است که به هر چه رسید بگوید: تو پروردگار من نیستی و او غیر تو و بر خلاف تو و متعالی از مطلق

وصول و ادراک من می‌باشد.
حضرت امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: «لیس برب من طرح تحت البلاغ»
آنچه که دست وصول را به دامن او راه باشد، پروردگار نتواند بود.
حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید: «لا یتوهم دیمومته»، دوام وجود او امری تصوری نیست.
و سید الشهداء علیه السلام می‌فرمایند: «لیس عن الدهر قدمه»، قدم و وجود او نسبت به زمان و دهر نمی‌باشد.
آری چگونه می‌توان دوامی را تصور کرد که اولویت و آخریت آن یکی باشد؟! و تقدم و تأخر در آن راه نداشته باشد؟
امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «اولیتک مثل آخریتک وآخریتک مثل اولیتک»
اولیت تو چون آخریتت و آخریت تو چون اولیتت می‌باشد.
و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «لم تسبق له حال حالا فیکون اولاً قبل ان یکون آخر او یکون ظاهرا قبل ان یکون باطنا»
برای او حال سابق بر دیگری وجود ندارد، که قبل از آخر بودن اول باشد و قبل از باطن بودن ظاهر باشد.
و نیز امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «کل ظاهر غیره غیر باطن، وکل باطن غیره غیر ظاهر».
هر ظاهری جز او باطن نتواند بود، و هر باطنی جز او ظاهر نخواهد بود. (تنها در ذات متعالی از مقدار و اجزا است که ظاهر و باطن و اول و آخر، غیر هم نتواند بود).
حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند: «سبق الاقات کونه»
وجود او بر اوقات و حقیقت زمان سبقت جسته است.
حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «کان، لیس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل... انقطعت عنه الغایات»
خداوند بود و قبل برای او نیست. او قبل از قبل، بدون قبل می‌باشد. غایات و نهایات در او راه ندارد.
عابدی: اصل توحید این است که چیزی را مساوی خدا ندانیم. قرآن می‌فرماید" تالله ان کنا لفی ضلال مبین اذ نسویکم برب العالمین"

در ممدّ الهمم بعد از این کلام ابن عربی که می‌گوید: «فنقول: إعلم أنّ المقول علیه سوی الحقّ أو مسمّی العالم هو بالنسبةِ إلی الحقّ کالظل للشخص فهو ظل الله» می‌نویسد: خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حقّ از نسبت ظلّ (سایه) به شخص لطیف‌تر و عالی تر و دقیق تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، امّا موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا آب است. مقصود اثبات این نکته است که عالم هم خیال است.
این جهان موج‌های این دریاست موج و دریا یکی است غیر کجاست؟

اگر چیزی را مساوی خدا کسی بداند این مشرک است، مساوی خدا؛ اما اگر گفتیم خدا غنی است و همه عالم فقیر، خدا واجب است و همه عالم ممکن، خدا مستقل است و همه چیز غیر مستقل است و وابسته به او؛ اگر کسی این طور چیزی به دلش نشست و باورش شد که مثلاً این شیشه برای شیشه بودن به خدا بیشتر احتیاج دارد تا به خودش، اگر کسی این را فهمید به آن موحد واقعی می‌گوییم.
سمات: ولی عرفان اصلا چیزی غیر خدا قبول ندارد که بحث از تساوی یا عدم تساوی آن با خدا کند و این عقیده مسلما خلاف توحید است.
شکی نیست که مخلوقات، در هستی خود، هرگز مستقل نیستند، اما عدم استقلال وجودی اشیا، به این معنی نیست که وجود آن‌ها خارج از ذات خداوند متعال نیست، بلکه وضوحا به این معنی است که: وجود و بقای آن‌ها وابسته به اراده و مشیت و ایجاد خداوند می‌باشد و بدون آفرینش و مشیت او وجود و بقا نخواهند داشت.
بر اساس برهان قطعی عقلی و ضرورت غیر قابل انکار مکتب وحی و شرع، آفریننده و خالق و علّت حقیقی وجودِ مخلوقات آن است که آنها را ایجاد کرده باشد، ولی چنانچه مانند فلاسفه و عرفا و متصوفه علّت و معلول را این گونه تفسیر کنیم که معلول در واقع هستی تنزّل یافته علّت است، و معلول مرتبه ای از وجود علّت است که خارج از حیطه وجود آن نبوده و وجود مستقل و جدا از آن ندارد، بدون شکّ مخلوقات را اجزای وجود خداوند دانسته‌ایم نه مخلوقات او. چنان که اهل فلسفه و عرفان تصریح می‌کنند:
«تعیّن بر دو وجه متصور است: یا بر سبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند، و امر امتیاز از این دو وجه به در نیست... تعیّن واجب تعالی از قبیل قسم دوم است؛ زیرا که در مقابل او چیزی نیست، و او در مقابل چیزی نیست تا تمیّز تقابلی داشته باشد... خلاصه مطلب این که... تعیّن و تمیّز متمیّز محیط و شامل به مادونش، چون تمیّز کل از آن حیث است که کل است... و نسبت حقیقة الحقایق با ماسوای مفروض چنین است».
«دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزء، از کل بی‌خبر مباش!»
«تمام موجودات را حضرت حق دارا بود، در آن زمان که خبر از آسمان نبود آسمان را دارا بود... تمام اشیا در مقام ذات مندرج بوده‌اند... تمام ذرات از آن‌جا تابش کرده است. عطا کننده قبل از عطا دارد ولی هنوز آن را به نمایش درنیاورده است».
«علت مبدأ فیاض وجود معلولات در بردارد جمیع معلولات را به وجود جمعی... نظیر جامعیت جمله و کل نسبت به أجزاء است و آحاد».
فلاسفه و عرفا گاهی می‌گویند که وجود معلول نسبت به وجود علّت یک وجود سرابی است و در جای دیگر گویند که کثرت در جهان به آیت و ظهور و تجلی و فقر و امکان و تشکیک و مرتبه و... برمی گردد نه این که به عنوان سراب قلمداد شود، و این

تناقضی واضح و آشـکار اسـت که کلیّه مطالب فلاسفه و عرفاء از همین قبیل است که در یک جا می‌گویند علّت و معلول داریم و در جـای دیگر می‌گویند علّت و معلول نداریم (فما وضعناه أوّلاً أنّ فی الوجود علّة و معلولاً بحسـب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السـلوک العرفانی إلی کون العلّـة منهما أمراً حقیقیّاً و المعلول جهة من جهاته، و رجعت علیّة المسمّی بالعلّة و تأثیره للمعلول إلی تطوّره بطور و تحیّثه بحیثیّة. «إسفار، ۳۰۰/۲»). در یک جا می‌گویند خالق و مخلـوق داریم و در جای دیگـر می‌گویند خالق و مخلوق نداریم. در یک جا می‌گویند واجب و ممکن داریم و در جای دیگر می‌گویند واجب و ممکن نداریم (چون به دقّت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب اسـت و بحث در امکان برای سـرگرمی است. «ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن زاده آملی، ۱۰۷» ؛ الممکنات باطلة الـذوات هالکة الماهیّات أزلاً و أبـداً و الموجود هو ذات الحقّ دائماً و سرمداً «أسـفار، ۳۴۰/۲»؛ فحقائق الممکنات باقیة علی عدمیتها أزلا و أبداً. «أسـفار، ۳۴۱/۲»)، و این تناقض گوئی‌های اهل فلسفه و عرفان بدین علّت اسـت که منکر بداهت شده‌اند و هر کس منکر بدیهی شـود دچار تناقض گوئی می‌شـود، و أهل تحقیق به وضوح می‌دانند که این تناقضات هرگز با هم قابل جمع نیستند.

وقتی فلاسـفه و عرفا پذیرفتند که بین عین وجود و مخلوقات یگانگی اسـت، و هیچ گونه دوگانگی حقیقـی بین خالق و مخلوق نیسـت، و معلول در واقع وجود تنزّل یافته علّت اسـت، و خود علّت است که به صور مخلوقات تجلّی کرده، و همچنین تصریح کردند که یک وجود در صحنه است که مرتبه اعلای همان یک وجود خداست و مراتب پائین‌تر همان یک وجود مخلوقات هستند، باید بپذیرند که مراتب مادون جزئی از خدا هسـتند! فلسـفه و عرفان، مخلوقات و مراتب مادون را که محدودند با لحاظ محدودیّتشـان نمی‌گویند خدا است بلکه تمام أشیاء روی هم رفته را می‌گویند خداست! (کل ما هو بسـیط الحقیقة فهو بوحدته کلّ الأشیاء! «ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۱»؛ تمام الشـیء هو الشـیء وما یفضل علیه! «حاشـیة أسفار، ۱۴/۶») ایشـان می‌گویند مراتب مادون را اگر به اصل وجودشان نظر کنیم و محدودیتشان را لحاظ نکنیم چیزی غیر از خدا نیستند، مانند موج و دریـا، کـه وقتی به موج با محدودیتش نـگاه می‌کنیم آن را موج می‌بینیـم ولی اگر به اصل وجودش نـگاه کنیم چیزی غیر از آب و دریا نمی‌باشد!

دریـای کهـن چو بـر زنـد موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاسـت

و بـه همین خاطر که از نظر فلسـفه و عرفـان، مراتب مادون، جزئی از خدا هستند گفته‌اند:

مسـلمان گر بدانسـتی که بت چیسـت
بدانسـتی که دین در بت پرسـتی است

«بت پرسـتی چیزی غیر از خدا پرسـتی نیست. و اگر مسلمان که قائل به توحید اسـت و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقة بت چیسـت و مظهر کیسـت و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البتّه دین حق در بت پرستی است.»

و به همین خاطر اسـت که ابن عربی می‌گوید: «وقتی موسـی علیه السلام از مناجات کوه طور برگشت و دید مردم گوساله پرست شـدند به بـرادرش هارون عتـاب کـرد و عتابش هم به هـارون بدین جهت بود که تو چرا گوسـاله پرستی را انکار کردی و نفهمیدی گوساله پرستی چیزی غیر از خدا پرستی نیست چون عـارف خـدا را عیـن هر چیزی می‌داند.»

و از فلاسـفه و عرفای معاصر در شرح عبارت فوق می‌گویند:

«بنابراین عتاب موسی برادرش هـارون را از این جهت بـود که هارون انکار عبـادت عجـل می‌نمود و قلب او چون موسی اتّساع نداشـت، چـه اینکه عارف حـق را در هر چیز می‌بیند بلکـه او را عیـن هر چیز می‌بیند.»

و نیز شـارح فصوص الحکم می‌گوید:

«إنّ المعبود هو الحقّ فی أیّ صورة کانت، سـواء کانت حسـیّة کالأصنام أو خیالیّـة کالجـن أو عقلیّة کالملائکة.»

عابدی: عرفان سِـرّ است و مکتوم.

سـمات: عرفـان اصلا سـرّ مکتومی ندارد و عقاید عرفا و وحـدت موجودیان که خدا را عین اشـیا می‌دانند کاملا واضـح و روشـن اسـت و هیـچ ابهامی نـدارد و باطل بودن آن نیز هیـچ احتیاجی بـه توضیـح نـدارد. بعـد از ایـن همـه ادعـای مقامات و مکاشـفات و گفتـن «انـا الحـق!» و «لوائی اعظم من لواء محمد!» و ادعای برتری بر انبیا و فراگرفتن توحید و معارف بدون واسطه ملائک از خداونـد! و «لا اله الا اناها فاعبدون» و «لیس فی جبتی سـوی الله» و... کدام سـرّ مکنون دیگـری باقی مانده اسـت که بایـد انتظار فاش کردن آن را کشید؟!

بنابر این حقّ این است که بگوئیم:

۱ ـ رابطه خداوند متعال با اشـیاء نه تجلّی و نزول اسـت و نه تولید و سـقوط، بلکـه تمامی این معانی مخصوص أشـیاء مادّی و مخلوق می‌باشد و خداوند متعال ذاتی فراتر از آنهاست.

۲ ـ معنـای ایجاد غیر از تجلّی و نزول اسـت و خداوند متعال آفریننده و ایجاد کننده اشـیاء اسـت و آنها را لامن شـیء ایجاد و خلق کرده اسـت نه اینکه متجلّی به صـورت آنها یا نازل به مرتبة آنها باشد.

۳ ـ نفـی دوگانگی بیـن خالق و مخلوق بالاتـر از کفر ابلیس بوده، و بر خلاف مدّعیان عرفان حتّی شـیطان هم خودش را تجلّی و یا نزول و یا عین خدا نمی‌داند! چنان که امام صادق علیه السـلام

می‌فرمایند: إن هذا العدوّ الّذی ذکرت... قد أقرّ مع معصیته لربّه بربوبیّته.

خلاصه فلسفه و عرفان یک وجود بیشتر قبول ندارد که آن وجود به صور و اشکال مختلف تجلّی و ظهور پیدا می‌کند و جهان هستی، همان حقیقت وجود خداوند است که هر لحظه به صورتی در می‌آید و در حقیقت، خالق و مخلوقی در کار نیست، مانند موج و دریا، که دریا خداست و أمواج مخلوقاتند و خود دریاست که به صورت امواج در آمده و حقیقت امواج چیزی غیر از حقیقت دریا و آب نیست که در اشعار مذکور نیز بدین مطلب اشاره شده است.

در ممدّ الهمم بعد از این کلام ابن عربی که می‌گوید: «فنقول: إعلم أنّ المقول علیه سوی الحقّ أو مسمّی العالم هو بالنسبة إلی الحقّ کالظّل للشخّص فهو ظلّ الله» می‌نویسد:

خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حقّ از نسبت ظلّ (سایه) به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، امّا موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا آب است. مقصود اثبات این نکته است که عالم هم خیال است.

این جهان موجهای این دریاست
موج و دریا یکی است غیر کجاست؟

و گاهی هم مثال به موم می‌زنند که اگر کسی از یک موم صد شکل بسازد حقیقت همه آن أشکال موم است و به غیر موم چیز دیگری نیست و موم است که به أشکال مختلفه در آمده است:

«مادام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم و خدا را می‌شناسی، خود را هم می‌شناسی و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و شناخت تو جز غرور و پندار نیست... بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد ... امّا عاقل داند که به غیر موم چیز دیگری موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده اسامی موم است که موم بُوَد که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.»

لذا اصطلاحاتی که به کار بردند چیزی غیر از معنای ارائه شده نمی‌باشد و این درست همان معنایی است که صوفیه از وحدت وجود ارائه می‌دهند. مولوی می‌گوید:

هر لحظه به شکلی بت عیّار بر آمد، دل بر دو نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد، گه پیر و جوان شد

گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق، خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل و ز دل نار برآمد، آتش گل از آن شد

حقّا که همو بود که می‌کرد شبانی، اندر ید بیضا
گه چوب شد و بر صفت مار برآمد، زان بحر کفان شد

بالله که هم او بود که می‌آمد و می‌رفت، هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد، دارای جهان شد

حقّا که هم او بود که می‌گفت أنا الحقّ، در صوت الهی
منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد، نادان به گمان شد

و نعمت الله ولی می‌گوید:

در مرتبه ای ساجد در مرتبه ای مسجود
در مرتبه ای عابد در مرتبه ای معبود

در مرتبه ای عبد است در مرتبه ای ربّ است
در مرتبه ای حامد در مرتبه ای محمود

در مرتبه ای فانی در مرتبه ای باقی
در مرتبه ای معدوم در مرتبه ای موجود

در مرتبه ای آدم در مرتبه ای خاتم
در مرتبه ای عیسی در مرتبه ای داوود

در مرتبه ای موسی در مرتبه ای فرعون
در مرتبه ای مقبول در مرتبه ای مردود

در مرتبه ای سیّد در مرتبه ای بنده
در مرتبه ای واحد در مرتبه ای موجود

نتیجه آنکه نظر متصوفه، در واقع همان دیدگاه دهریان است که وجود را حقیقتی ازلی و ابدی می‌دانند که پیوسته به صورت‌های مختلف در می‌آید و آفریننده ای در کار نیست و این درست بر خلاف ضرورت عقل و عقیده اهل برهان و ادیان می‌باشد که جهان هستی را مخلوق و آفریده خداوند متعال می‌دانند و ذات او را بر خلاف همه أشیاء می‌دانند.

عابدی: عرفان سرّ است و مکتوم.

سمات: عرفان اصلا سرّ مکتومی ندارد و عقاید عرفا و وحدت موجودیان که خدا را عین اشیا می‌دانند کاملا واضح و روشن است و هیچ ابهامی ندارد و باطل بودن آن نیز هیچ احتیاجی به توضیح ندارد. بعد از این همه ادعای مقامات و مکاشفات و گفتن «انا الحق!» و «لوائی اعظم من لواء محمد!» و ادعای برتری بر انبیا و فراگرفتن

سمات: معصوم علیه السلام «صمد» را به «ما لا جوف له» یعنی ذاتی که تودار و مقداری و متجزی نیست، معنی فرموده‌اند. اما امروزه در آخرین تحقیقات فلسفی و عرفانی بشری می‌گویند که: صمد یعنی ذاتی که دارای همه چیز و دارنده همه اشیا به اعیان آنها می‌باشد، به گونه‌ای که از هیچ چیز خالی نیست، و در مقام ذات خود، دارای وجود همه اشیا می‌باشد! تو پر است و تو خالی نیست! در حالی که چنان که اشاره شد معنای صمد این است که خداوند متعال اصلا جوف ندارد و تودار نیست که ممکن باشد از توخالی بودن یا توپر بودن او بحث شود!

توحید و معارف بدون واسطه ملائک از خداوند! و «لا اله الا اناها فاعبدون» و «لیس فی جبتی سوی الله» و... کدام سرّ مکنون دیگری باقی مانده است که باید انتظار فاش کردن آن را کشید؟!

عابدی: یک وقت شما به افعال خدا می‌رسید، یک مرتبه به اسماء خدا می‌رسید، یک مرتبه به ذات مقدس الهی می‌رسید و یک وقت به فنای فی الله می‌رسید.

سمات: اهل عرفان به صراحت تمام گفته‌اند که منظورشان از فنا همان فنای در ذات و ادعای عینیت و یکی بودن وجود خود و خداوند و رسیدن به این پندار است که سالک، وجود خود را عین هستی خدا بداند، نه مخلوق و جدای از ذات او؛ اما در عین حال گاهی به جهت وضوح بطلان ادعای فنای در ذات، فنای در اسما و صفات را عنوان کرده و در لفافه آن، وحدت وجود را القا می‌کنند. گاهی هم برای رفع تناقض هر دو را پذیرفته و آنها را دو مرحله از سیر عرفانی به شمار می‌آورند.

خیراتیّه از بعضی از سران تصوف نقل می‌کند که: للنفس سرّ وما ظهر ذلک السر علی احد الا علی فرعون، حیث قال: انا ربکم الاعلی.

«یعنی نفس را سرّی است و ظاهر نشده است آن سرّ مگر بر فرعون در وقتی که او ادّعای خدائی کرده است.»

بله البته بعد از ادعای خدایی، یک مرتبه بالاتری هم برای عرفا و صوفیه ممکن است که ادعای آن را داشته باشند، و آن ادعای خدا آفرینی و فرمانروایی بر خدایان است که بگویند:

«کلّ الالوه من رشح امری تألّهت و کل الربوب من طفح حکمی تربّت»

همه خدایان بر اثر فرمان من خدا شدند، و همه پروردگاران با حکم من پرورگار گشتند!

عابدی: عارف المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره، کسی که دائماً فکرش به طرف قدس جبروت است و دائماً مثل کسی است زیر یک درخت منتظر است که یک میوه ای بیفتد، منتظر تابش نور خدا در باطن خودش است.

سمات: همان گونه که گفتیم به استناد عقیده وحدت وجود و موجود عارف کسی است که خودش و همه موجودات را با خدا یکی می‌داند.

عابدی: ملاصدرا می‌گوید جهله صوفیه، یعنی علم ندارند، کتاب نخوانده اند، پیش استاد زانو نزده اند، این صوفیه است.

سمات: بلکه جهله صوفیه در نظر ملا صدرا کسانی‌اند که برای خدا وجودی غیر از وجود تمام اشیا قائل نیستند و البته خود ملا صدرا و تمام عرفا و فلاسفه وحدت موجودی خودشان همین طورند! بطلان اعتقاد به وحدت وجود آن‌قدر واضح و آشکار است که حتی خود اهل عرفان بارها مجبور شده‌اند به بطلان آن اعتراف کنند و اعتقاد به آن را بر خلاف عقل و شرع، و موجب نفی علّیت خداوند و معلولیت ممکنات، بلکه نفی اصل وجود مخلوقات بدانند، و آن را به جهله متصوفه نسبت دهند، چنانکه صاحب رساله "لقاء الله" می‌نویسد:

«بدان که بحث "وحدت وجود" گاهی چنین به نظر می‌آورد که وجود واحد شخصی و منحصر در یک فرد است ـ که همان واجب بالذات باشد ـ و مفهوم وجود، مصداق دیگری ندارد، و موجودات دیگر ـ مانند آسمان و زمین و گیاه و حیوان و نفس و عقل ـ خیالات همان فرد می‌باشند؛ یعنی غیر از خود آن فرد هیچ چیزی وجود ندارد و این موجودات، چیزهای دیگری غیر آن فرد نیستند، مانند آب دریا و امواج آن، که آن امواج کوچک یا بزرگ جز آب دریا چیزی نیستند، جز این‌که اختلاف و فراوانی امواج چنین به نظر می‌آورد که آن‌ها موجودات دیگری در مقابل آب می‌باشند. این اندیشه با قواعد بی‌شمار عقلی حکمت که بنیان‌هایش استوار می‌باشد مخالف است؛ زیرا موجب می‌شود که نه خداوند علّت حقیقی باشد، و نه ممکنات معلول واقعیٍ باشند، و سبب می‌شود که ممکناتْ نیازمند به غیرنباشند؛ بلکه اصلاً وجود نداشته باشند. باری، مفاسد این عقیده از جهت عقل و شرع، فراوان است و هیچ‌یک از فلاسفه خداشناس و عارفان بزرگ‌مقام آن را بر زبان نیاورده‌اند، و نسبت دادن این عقیده به آنان دروغی بزرگ و تهمتی عظیم است. از سوی دیگر، آثار مختلف و گوناگونی که از انواع موجودات به طور محسوس و آشکار دیده می‌شود، این عقیده را رد و باطل می‌کند و به ندای بلند فریاد برمی‌آورد که چنین اندیشه‌ای زاییده عقل ناقصی است.»

عقیده‌ای که در این‌جا به مخالفت آن با قواعد محکم عقلی اعتراف شده است و آن را کفر رسوا و زندقه صرف شمرده‌اند، همان چیزی است که وحدت وجودیان ـ و از جمله خود مؤلف رساله "لقاء الله" آن هم در همین کتاب "لقاء الله" ـ آن را با عین همین عبارات که در این‌جا آن را باطل و خلاف دین و عقل شمرده‌اند، در سر تا پای نوشته‌ها و سخنان خویش بیان می‌دارند. برای تأیید مطلب نمونه‌هایی دیگر از عبارات ایشان را می‌آوریم تا برای کسی شک و شبهه ای نماند. اسفار می‌نویسد:

کلّ ما فی الکون وهم أو خیال
أو عکوس فی المرایا أو ظلال

یعنی: هر چه در صفحه وجود است وهمی، یا خیالی، یا انعکاس‌هایی در آیینه‌ها و یا سایه‌ای می‌باشد.

"الهی نامه" که اثری دیگر از صاحب رساله لقاء الله است، می‌نویسد:

الهی، همه گویند: "خدا کو؟"، حسن گوید: "جز خدا کو؟!"
الهی، از من برهان توحید خواهند و من دلیل تکثیر!

الهی، از حسن پرسند توحید یعنی چه؟ حسن گوید: تکثیر یعنی چه؟!

الهی، دو وجود ندارد، و یکی را قرب و بعد نبود.

الهی، از گفتن: "من" و "تو" شرم دارم، أنت أنت!

الهی، نهر بحر نگردد، ولی تواند با وی بپیوندد و جدولی از او گردد.

الهی، موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است.

الهی، تا حال تو را پنهان می‌پنداشتم؛ حال جز تو را پنهان می‌دانم!

الهی، شکرت که دی دلیل بر اثبات خالق طلب می‌کردم، و امروز دلیل بر اثبات خلق می‌خواهم!

الهی، شکرت که دیده جهان بین ندارم! هو الاول والاخر والظاهر والباطن.

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می‌نویسد:

«هیچ وجود و موجودی جز او وجود ندارد، و هر چیزی که نام غیر بر آن اطلاق می‌شود از شؤون ذاتی خود او می‌باشد، و نام غیرْ بر آن گذاشتن از نادانی و گمراهی است. زیرا ایشان در خیالات و امور اعتباری غرق شده‌اند و از حقیقت و دگرگونی‌های آن غافل مانده‌اند.»

"تعلیقات کشف المراد" می‌نویسد:

«تمایز و جدایی حق تعالی از خلقش به این‌گونه نیست که در مقابل هم باشند، بلکه به این‌گونه است که یکی دیگری را به نحو احاطه و شمول و اطلاق در بردارد... و این اطلاق حقیقی احاطه‌ای همه چیز را در بر گرفته و چیزی از حیطه و دایره وجود آن خارج نیست... تعریف و شناخت رایج و متداول که از علّت و معلول در ذهن‌های سطح پایین و عادی وجود دارد، سزاوار عزت و عظمت خداوند سبحانه نیست.»

در رساله "لقاء الله" از قیصری نقل شده است:

«وجود دادن خداوند به اشیا عبارت است از مخفی شدنش در آن‌ها و آشکار کردن آن‌ها و معنای نیست کردن اشیا در قیامت بزرگ عبارت است از ظاهر شدن خداوند با وحدتش و مقهور ساختن اشیا با برطرف کردن تعیّنات و نشانه‌های اشیا و متلاشی کردن آن‌ها... [یعنی در دنیا، باطن تمام اشیا وجود واحد خداوند است، گرچه در ظاهر این اشیا هستند که به نظر می‌آیند. در قیامت ظاهر اشیا و تعیّن و تشّخص آن‌ها از بین می‌رود و همان وجود واحد که باطن اشیا بوده، ظاهر می‌گردد.] و در قیامت کوچک (مرگ) به معنای جابه‌جا شدنش از عالم ظاهر به عالم غیب متحول می‌شود، یا در یک عالم از صورتی به صورتی دیگر درآمدن است.»

"ممدّ الهمم" می‌نویسد:

«چون به دقت بنگری، آنچه در دار وجود است وجوب است. و بحث در امکان برای سرگرمی است.»

نیز فلسفه و عرفان می‌گوید:

«همانا مثال دریا و امواج آن، مثال معقول در صورت محسوس است که هیچ کس در آن شک نمی‌کند... و عالم نیست مگر وجود حق که به صورت همه ممکنات ظاهر شده است... پس وجود، عین حق است؛ و ممکنات بر عدم و نیستی خود در علم حق باقی‌اند، و آن‌ها صورت‌های ذات حقند. پس عالم، صورت حق است و حق هویت و روح عالم است... و خلاصه این که وجود حق پیوسته ظاهر و باطن، و اول و آخر، و یکی و متعدّد، و خالق و مخلوق، و بنده و پروردگار است... و شکی نیست که اظهار این اسرار خلاف ادب و خلاف شرع است ولی با اهل آن ترک این ادب، ادب است!»

ملاصدرا می‌گوید:

«مبادا از کلمه "صدور" و امثال آن خیال کنی که معنای آن همان معنای اضافی‌ای است که تحقق پیدا نمی‌کند مگر بعد از این که دو چیز موجود باشد.»

رساله "لقاء الله" در ضمن تمثیل گفت و گوی ماهیان در باره خداوند از زبان کسانی که آنان را اولیا و عرفا می‌شمارد چنین می‌آورد:

«همانا حقی که شما از آن می‌پرسید و در طلبش برآمده‌اید... با هر چیزی است و عین هر چیزی است؛ بلکه او همه اشیا است و اصلا برای غیر او وجودی، چه در ذهن و چه در خارج، نیست.»

از آنچه گفته آمد روشن شد که تفصیل و تطویل سخنان وحدت وجودیان، جز کوششی برای گم کردن اصل مطلب و پنهان کردن آن در میان انبوه الفاظ و تعبیرات و تقسیمات اعتباری و غیر واقعی، چیز دیگری نیست. بنابراین، جا دارد از آن‌ها بپرسیم: چرا انسان سخنانی بگوید که پس از آن مجبور باشد همان‌ها را کفر و زندقه و الحاد و باطل و نادرست بشمارد، و اعتقاد به آن را از جهالت و نادانی و دوری از علم و دانش بداند، و از انتساب به آن وحشت داشته باشد؟!

عابدی: پس اگر کسی که حدیث را نمی‌تواند درست بخواند و آیه قرآن را اشتباه معنا می‌کند، این اگر دم از عرفان هم زد به او صوفی بگویید نه عارف. پس فرق بین عارف و صوفی همان است که ملاصدرا به عارفین می‌گوید محققین و صوفیٍ را می‌گوید جهله، خیلی ساده هم می‌توانید تشخیص بدهید. مثلا کتاب اسفار یا شفا یا فصول را می‌تواند بخواند و معنا کند، به او بگویید خدایی را که می‌گویند واحد و احد چه فرقی می‌کند، فرق بین واحد و احد چیست؟ اگر می‌فهمد می‌شود جزء عرفاٍ و اگر نفهمد می‌شود جزء صوفیه؛ دین از علم تمجید می‌کند، مثلا بداند الله الصمد، صمد یعنی چه؟ سیدالشهدا فرمود صمد یعنی اجوف نیست یعنی چه اجوف نیست. اگر می‌فهمد می‌شود عارف. اگر نمی‌فهمد می‌شود صوفی.

سمات: معصوم علیه السلام «صمد» را به «ما لا جوف له» یعنی ذاتی که تودار و مقداری و متجزی نیست، معنی فرموده‌اند. اما امروزه در آخرین تحقیقات فلسفی و عرفانی بشری می‌گویند که: صمد یعنی ذاتی که دارای همه چیز و دارنده همه اشیا به اعیان آنها

می‌باشد، به گونه‌ای که از هیچ چیز خالی نیست، و در مقام ذات خود، دارای وجود همه اشیا می‌باشد! تو پر است و تو خالی نیست! در حالی که چنان که اشاره شد معنای صمد این است که خداوند متعال اصلا جوف ندارد و تودار نیست که ممکن باشد از توخالی بودن یا توپر بودن او بحث شود!

امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند:

«معنای صمد این است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه شبه دارد و نه صورت، و نه تمثال و نه حد و نه حدود و نه موضع و نه مکان و نه چگونگی و نه جای، و نه مکان اینجاست و نه آنجا و نه پر است و نه خالی و نه قیام است و نه قعود و نه سکون و نه حرکت و نه ظلمانی است و نه نورانی و نه روحانی است و نه نفسانی. و هیچ جا از او خالی نیست و هیچ موضعی نیز او را در بر ندارد، و نه رنگی دارد و نه بر قلبی خطور کند و نه دارای بویی هست؛ همه این چیزها از او نفی می‌شود.»

عابدی: یک وقت شما به افعال خدا می‌رسید، یک مرتبه به اسماء خدا می‌رسید، یک مرتبه به ذات مقدس الهی می‌رسید و یک وقت به فنای فی الله می‌رسید.

سمات: اهل عرفان به صراحت تمام گفته‌اند که منظورشان از فنا همان فنای در ذات و ادعای عینیت و یکی بودن وجود خود و خداوند و رسیدن به این پندار است که سالک، وجود خود را عین هستی خدا بداند، نه مخلوق و جدای از ذات او؛ اما در عین حال گاهی به جهت وضوح بطلان ادعای فنای در ذات، فنای در اسما و صفات را عنوان کرده و در لفافه آن، وحدت وجود را القا می‌کنند. گاهی هم برای رفع تناقض هر دو را پذیرفته و آنها را دو مرحله از سیر عرفانی به شمار می‌آورند.

والسلام

۹
مقاله

نقد کتاب
«البرهان فی تفسیر القرآن»

حسام حاج مؤمن

مقدمه

نقد کتاب که از راه توصیف و ارزیابی، ویژگی‌های درون‌متنی یک کتاب را از منظر صورت و محتوا به عنوان برآیند شیوه نگارشی و رویکرد دانشی کتاب به دست می‌دهد و ویژگی‌های برون‌متنی آن را در جهت روشن‌گری بستر نگارش و بافت کارکردی می‌نمایاند و ویژگی‌های میان متنی آن را برای آشکارسازی گونه ارتباطی کتاب با دیگر آثار هم موضوع مشخص می‌کند، به سبب نقش برجسته‌اش در پرورش نگاه خوانندگان و شناساندن منابع به پژوهش‌گران و تربیت نظری و عملی نویسندگان و تأثیرگذاری بر سرنوشت کتاب‌ها از دیرباز همواره در جهت‌دهی به روند دانش جوامع تأثیری به سزا داشته است؛ چنان‌که ریشه‌های این رویکرد نقادانه را می‌توان در یونان باستان در «بوطیقا»ی ارسطو (م ۳۲۲ ق.م) و در جهان اسلام در آثاری چون «الفهرست» ابن ندیم (م ۳۸۰.ق) و در ایران در مجله «سخن» به صاحب امتیازی ذبیح الله صفا (به سال ۱۳۲۲.ش) یافت.

نقد در کتاب‌های حوزه علوم انسانی به سبب داشتن عرص‌های گسترده و دربرداشتن رویکردهای گوناگون و کشودگی زوایای بسیار رو به مسائل با رواجی چیره نسبت به دیگر حوزه‌ها از فزاینده‌ترین عرصه‌های پژوهشی است که نگاهی ویژه به کتابشناسی رشته‌های گوناگون از جمله علوم دینی دارد. در گستره پربار کتاب‌شناسی فارسی حوزه تفسیر قرآن و نیز اندیشه شیعه از برجسته‌ترین آثار، یکی کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» نوشته علامه سید هاشم بحرانی در قرن یازدهم هجری قمری است که با رویکرد روایی شیعی در پی گردآوری جامع و سازمان‌مند روایات تفسیری معصومین علیهم السلام اهمیتی خاص یافته و برای واکاوی آیات قرآن از منظر امامان علیهم السلام و به رهجویی دیگر شیوه‌های تفسیری از منبع سنت مرجعی برای اندیشمندان شیعه بوده است. به سبب این اهمیت، آثار پژوهشی و کتاب‌شناسی چندی، از «الذریعه» آقا بزرگ تهرانی (م ۱۳۴۸) گرفته تا «آشنایی با تفاسیر» رضا استادی (۱۳۸۶)، سطوری را به معرفی علامه بحرانی و کتابش اختصاص داده‌اند، اما جز نوشته‌هایی پراکنده و آثاری مقدماتی، همچون مقدمه مهدی عاصفی بر چاپ همین کتاب در مؤسسه بعثت (۱۴۱۵.ق)، «البرهان» را به بوته نقد نگذشته‌اند. از آنجا که این آثار یا خلاص‌های از روش کتاب نوشته‌اند و یا به جنبه‌ای از آن نگاهی داشته‌اند و نیز نظر به انتشار ترجمه فارسی «البرهان» همزمان با نگارش این سطور که معرفی نقادانه آن را نزد فارسی زبانان بایسته می‌سازد، مقاله پیشرو بر آن است تا به فراخور مجال به معرفی و بررسی توصیفی و ارزیابی انتقادی «البرهان» بپردازد و به پرسش پیرامون چگونگی ساختار و محتوای این کتاب که در نوع خود برجسته شده پاسخ دهد و با نقد این اثر بخشی از کاستی‌های پژوهشی پیرامون کتابی با کارکرد و قابلیت پژوهشی بسیار را پوشش دهد. در این راستا به دلیل تعدد نسخه‌ها و چاپ‌های «البرهان» که برخی ضمیمه‌هایی به همراه دارند، در آغاز پیشینه نشر و نسخه‌های خطی آن بررسی می‌شود و سپس با توجه به کارآمدی شناخت رویکرد و اندیشه نویسندگان در شناخت آثار، علامه بحرانی معرفی می‌گردد و در ادامه با هدف ردیابی بافت نگارش کتاب در موضوع تفسیر به بستر تاریخی پیدایش آن پرداخته می‌شود و پس از آن، گرچه نمی توان خط قاطعی میان مسائل صوری و محتوایی یافت، برای دسته بندی قراردادی مطالب ابتدا کتاب از نظر ساختاری و سپس از نظر محتوایی، بررسی توصیفی و ارزیابی انتقادی می‌گردد و در آخر، نتایج مقاله در مقام جان کلام در نقد کتاب تقدیم می‌شود. گفتنی است با توجه به کارکرد واژگان و اصطلاحات دانش تفسیر، در این نوشتار به اقتضای تنگنای مجال به هنگام ضرورت توضیحاتی مختصر از این حوزه ارائه شده است که افزون بر آن، راهنمایی‌های پاورقی برای درک روند نقد بسیار سودمند می‌افتد.

معرفی کتاب

کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» که گاهی با عنوان «تفسیر البرهان» نیز از آن یاد می‌شود، نوشته علامه بحرانی در تفسیر قرآن است که در سال ۱۰۹۵ هجری قمری نگارشش در شش جزء به پایان رسیده و پس از آن، در سال ۱۲۹۵.ق در دو مجلد در چاپخانه سنگی تهران، در سال ۱۳۷۵.ق در چهار مجلد با تحقیق محمود موسوی زرندی در مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

تفسیر روایی پس از گذشت یازده سده پربار در واکنشی به تندروی‌های آزادانه فلسفی و عرفانی روزگار پیشین، بار دیگر به گونه ای که تنها خود را شایسته می‌دید، سربرآورد و از تعبد و تسلیم در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دفاع کرد و این بار، سخن از انحصار گفت. گردآمدن احادیث تفسیری پراکنده در کتاب‌های حدیث، از برون‌دادهای ارزشمند همین گرایش است.

در قم، در سال ۱۳۹۳.ق در دارالکتب العلمیه در قم، در سال ۱۴۰۳.ق در موسسه الوفا در بیروت، در سال ۱۴۱۵.ق در پنج مجلد با مقدمه محمد مهدی آصفی توسط مؤسسه بعثت قم، در سال ۱۴۱۹.ق در هشت مجلد با تحقیق گروهی از پژوهشگران توسط انتشارات اعلمی در بیروت و در سال ۱۴۲۸.ق در انتشارات دارالمجتبی در قم به چاپ رسیده است. ترجمه فارسی «البرهان» نیز توسط انتشارات کتاب صبح اخیرا در نه مجلد منتشر شده است. نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه وزیری یزد به شماره(۵۹۹۸)، درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره(۸۴۴)، در دارالکتب قاهره به شماره(۱۹۱۰۹ب)، در کتابخانه فیضیه قم به شماره(۳۹- ۴۰- ۱۶ تفسیر)، در کتابخانه عمومی آیت الله حکیم عراق به شماره(۶۹۰)، در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به شماره(۴۵۷)، در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران به شماره(۲۰ب و ۲۵ب)، در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد به شماره(۸۳- ۹۱) و در کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری تهران به شماره(۲۰۵۷) قرار دارد. این کتاب به شیوه تفسیر روایی محض شیعی[1]، که در آن به نقل روایات تفسیری معصومین علیهم السلام بسنده می‌شود، نگاشته شده است و آن را در کنار تفسیر «نورالثقلین»[2] نوشته شیخ عبدالعلی حویزی (درگذشته به ۱۱۱۲ه.ق) جامع‌ترین کتاب در این شیوه دانسته‌اند.

کتاب «البرهان» بر اساس شیوه تفسیر روایی محض شیعه از گردآوری روایات تفسیری معصومین علیهم السلام از بیش از ۴۳ کتاب روایی، که نام آنها به همراه نگارندگان در باب شانزدهم از مقدمه کتاب می‌آید، به انضمام اندکی از تفسیر غیر معصومین، که بررسی‌اش خواهد آمد، بدون دخالت اندیشه گردآورنده در متن تفسیر سامان یافته است و نقش علامه بحرانی در فراهم آمدن کتاب، افزون بر نگارش پیش‌درآمد، در گردآوری فراگیر آیات و گونه ساختاری ویژه‌ای نمود می‌یابدکه وی بدان بخشیده است.

معرفی نویسنده

علامه سید هاشم بن سلیمان بن اسماعیل بن عبدالجواد بن سلیمان بن ناصر موسوی کتکانی توبلی بحرانی، معروف به علامه بحرین، از نوادگان سید مرتضی علم الهدی است که نسبش به امام موسی بن جعفر کاظم علیه السلام می‌رسد.

سیره نویسان، روز و سال زاده شدن و چندی عمر وی را که بخش چشمگیر آن در تألیف و تصنیف گذشته است، نیاورده‌اند؛ اما در برآیند آنچه در کتب شرح احوال آمده و کتاب‌شناس نامدار، آقا بزرگ تهرانی نیز آورده است[3]، او در روستای کتکان بحرین زاده شد و در سال ۱۱۰۷ و یا ۱۱۰۹ هجری قمری در روستای دیگر بحرین، نعیم درگذشت و در توبل که هم‌اکنون از شهر- های به نام بحرین است، به خاک سپرده شد و آرامگاهش زیارتگاه مردم آن سامان گشت. از این رو، وی از محدثان و فقیهان و دانشمندان شیعه قرن دوازدهم و معاصر شیخ حر عاملی صاحب وسائل‌الشیعه (درگذشته به ۱۱۰۴ ه.ق) است. بیشتر تحصیلاتش در حوزه علمیه نجف اشرف بوده و نزد فخرالدین بن طریح نجفی صاحب کتاب مجمع البحرین (درگذشته به ۱۰۸۵ ه.ق) دانش آموخته و در شیراز و مشهد نیز اقامت‌هایی داشته و نزد سید عبدالعظیم بن عباس استرآبادی (درگذشته به ۱۰۳۶) نیز شاگردی کرده است. شیخ معمر، محمود بن عبدالسلام در شمار کسانی است که از استادی وی بهره برده‌اند. او که مردی دانشور و فرهیخته و پرهیزکار بود، پس از شیخ محمد بن ماجد (درگذشته به ۱۱۰۵ ه.ق) به ریاست و زعامت جنوب دیار خود رسید و عهده‌دار امور حسبیه و امر به معروف و نهی از منکر شد.

پارسایی او نزد دانایان چنان زبانزد است که صاحب جواهر در مبحثی گفته است: «بنا بر این قول، هیچگاه حکم به عدالت شخصی ممکن نیست، مگر در مثل مقدس اردبیلی و سید هاشم بر حسب آنچه که از حالات آنان نقل می‌شود.»[4]

درباره جایگاه علمی‌اش می‌توان از سخن صاحب کتاب حدائق یاد کرد که گفته است: « او فاضل، محدث، جامع و متتبع اخبار بوده و در جمع و تتبع کسی جز شیخ ما مجلسی(ره) بر او پیشی نگرفته است. کتاب‌های متعددی را تألیف کرده که بر شدت تتبع و اطلاع او گواه است؛ ولی به کتابی از او در فتاوای احکام شرعی، حتی در مسئل‌های جزیی، دست نیافته‌ام. کتاب‌های او مجرد جمع و تألیف است و در هیچ یک از کتاب‌های وی که بر آن اطلاع یافته‌ام، در ترجیح اقوال و بحث و اختیار مذهب و قولی سخن نگفته است. نمی‌دانم آن به خاطر قصور رتبه علمی وی از مرتبه نظر و استدلال بوده است یا به خاطر ورع و پارسایی وی. »[5]

ولی یکی از کتاب‌های وی «التنبیهات» است که میرزا عبدالله افندی در معرفی آن نوشته است: «کتاب التنبیهات در فقه است و آن کتاب بزرگ نیکویی مشتمل بر استدلال‌هایی در مسائل تا آخر ابواب فقه است.»[6]

تالیفات وی به زبان عربی را، چاپ شده و نشده، حدود هفتاد و پنج رساله و کتاب برشمرده-

اند که بیشتر آنها در زمینه علوم دینی، به ویژه تفسیر قرآن است.[۷]

شیخ بحرانی در کتاب‌های تفسیری خود به آوردن روایات تفسیری معصومین علیهم السلام در پی آیات بسنده کرده و از هرگونه اجتهاد و نظردهی خودداری کرده است. گرچه چنین برآیندی از بررسی کتاب‌های او بدین معنی نیست که او اجتهاد در تفسیر نمی‌دانسته و نمی‌توانسته است، اما آن چه در دست است این گونه می‌نمایاند که وی مسلک اخباری[۸] داشته و پیرو مکتب روایی محض شیعی بوده است و به دیگر سخن، تفسیر درست را برگرفته از روایات در دست از سنت معصومان علیهم السلام و آن هم بدون هیچ کاهش و افزایش از سوی اندیشه نگارنده می‌دانسته و از این رو، در تفسیر روایی اجتهادی[۹] که آمیزه‌ای است از روایت و رأی هیچ قلم نزده است.

بستر تاریخی

پژوهشگران آغاز تفسیر قرآن را روزگار آغازین اسلام می‌دانند و بر این باورند که تفسیر با گفتار و کردار و تقریر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم آغاز شد و با نقل سنت ایشان به زبان صحابه و تابعین ادامه یافت و به ویژه در احادیث خاندان آن حضرت نمود یافت. در این روند، تفسیر که تا اوایل عصر تابعان به صورت شفاهی در جریان بود، در نیمه‌های قرن دوم هجری قمری که تدوین حدیث رواج یافت، به شیوه مأثور[۱۰] (نقلی، روایی) در دست تدوین قرار گرفت و در ادامه، دانش تفسیر که در آغاز بخشی از علم حدیث به شمار می‌رفت، در نخستین گام تکامل از این علم جدا شد و به صورت علمی مستقل درآمد و تقریبا از قرن سوم به بعد، در کنار دیگر مجموعه‌های روایی، به صورت جدی تفسیرهای روایی چون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر عیاشی و تفسیر فرات کوفی پدید آمدند و در کارکرد خود تفسیر را بسته به روایات برشمردند؛ چنان‌که تفسیرهایی منسوب به ائمه علیهم السلام و یارانشان، مانند تفسیر صاحب عسکر امام هادی علیه السلام و تفسیر منسوب به امام عسکری علیهم السلام نیز پدیدار شد.[۱۱]

این شاخه از علوم اسلامی، در روند رو به رشد خود پا به عرصه اجتهاد گذاشت و تفسیر نقلی در سایه پدیداری مذاهب گوناگون و رویداد- های سیاسی و فراز و نشیب‌های تاریخی دیگر، رفته رفته لابه‌لای سطور تفسیری اندیشه‌های گوناگون با جهت‌گیری‌های گونه‌گون کم رنگ شد و این‌گونه در مذاهب و مکاتب و سبک‌ها و جهت‌گیری‌ها و اسلوب‌های گوناگون، تفسیرهایی به شیوه اجتهادی و عقلی نگاشته شد و روایات تفسیری درحاشیه روایات فقهی قرار گرفت؛ چرا که با روی کار آمدن شیوه اجتهادی، دیگر روایات منبع منحصر به فرد تفسیر به شمار نرفت؛ بلکه به عنوان یکی از منابع آن در مقام تکمیل و تتمیم و یا تأیید تفسیر قلمداد شد.

یکه تازی شیوه عقلی و اجتهادی قرن‌ها و البتّه با اندک فراز و فرودی ادامه داشت[۱۲] تا این که در سده یازدهم شیوه اجتهاد در تفسیر به کندی گرایید. بدان حد که در طول این قرن، تفسیری جامع و کامل به سبک اجتهادی تدوین نشد، مگر تفسیر چند سوره و آیه، و یا تعلیقه و حاشیه ای بر تفاسیر گذشته. برای نمونه می- توان به حاشیه حسین بن رفیع آملی بر «تفسیر بیضاوی» و حاشیه عبدعلی بن ناصرحویزی بر همین تفسیر، و حاشیه ابراهیم همدانی بر «تفسیر کشّاف»، و نیز تفسیر سوره‌های فاتحه و توحید سید فخرالدّین مشهدی و تفسیر سوره نور (نورالأنظار) و سوره یوسف (أحسن القصص) سید علی محمد نقوی لکنهویی و تفسیر سوره اخلاص محمّد باقر داماد اشاره کرد. در این میان، بیشترین تفسیر به شیوه غیر روایی به قلم ملاصدرای شیرازی (تفسیر ملاصدرا) نگارش یافت که تفسیر سوره‌های سجده، فاتحه، یس، حدید، جمعه، طارق، اعلی، زلزال و چند آیه از سوره بقره و آیه‌های نور، کرسی و جبال است.[۱۳]

اما از آن سو، چندین تفسیر باز به شیوه روایی پا به عرصه وجود گذاشت. راز این تغییر رویکرد، پیدایش اندیشه اخباریگری بود. اخباری- گری در تفسیر قرآن، در سال‌های آغازین سده یازده هجری در میان دانشمندان شیعه سر برآورد و در روند رو به انسجام خود تا آن جا پیش رفت که در سده دوازده به گونه ای روشمند به بار نشست. اخباری‌گران با گرایش تمام به روش اثری و نقلی، بر سرسپردن به ظواهر اخبار و کنار گذاشتن رأی و اجتهاد در تفسیر پا می‌فشردند و به گونه ای ظواهر قرآن را نیز در تفسیر حجت نمیدانستند و باور داشتند که قرآن در خطاب به

آغازه کتاب پیش‌درآمد علامه است که وی در آن پس از آوردن روایاتی درباره اینکه امامان معصوم علیهم السلام به همه معانی قرآن، یعنی ظاهر و باطن آن آگاه هستند و جز ایشان هیچ کس نمی‌تواند سخن از داشتن این علم براند و نیز این که در هر چه اختلاف شود، در کتاب خدا برایش اصلی هست ولی اندیشه‌ها به آن نمی‌رسند، به سبب تألیف کتاب می‌پردازد و آن را سرگرم شدن اهل زمان به تفسیر کسانی می‌داند که تفسیر خود را از اهل عصمت علیهم السلام نگرفته‌اند و از این رو بر مرکب نابینا سوار شده اند و کورکورانه پا در جایی گذارده‌اند و از آنان می‌پرسد: «فأنّی تصرفون؟!» (پس به کجا روانه می‌شوید؟!)

پیامبر و خاندانش فرود آمده و بنابراین هیچ کس نمی‌تواند بار گران آن را دریابد، مگر در آن جا که تفسیری از ایشان به دستش رسیده باشد. بنابراین تفسیر روایی پس از گذشت یازده سده پربار در واکنشی به تندروی‌های آزادانه فلسفی و عرفانی روزگار پیشین، بار دیگر به گونه ای که تنها خود را شایسته می‌دید، سربرآورد و از تعبد و تسلیم در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دفاع کرد و این بار، سخن از انحصار گفت. گردآمدن احادیث تفسیری پراکنده در کتاب‌های حدیث، از برون‌دادهای ارزشمند همین گرایش است. چنانکه محدّثان بزرگی به تدوین مجموعه‌های روایی پرداختند و در کنار جوامع روایی اوّل (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار)، به عنوان جوامع روایی دوم شناخته شدند. سید محمّد جزایری، از مشایخ علاّمه مجلسی، کتاب «جوامع الکلم» را تدوین کرد. فیض کاشانی، درگذشته ۱۰۹۱ق.، کتاب «وافی» را تألیف نمود. فقیه کاظمی، در گذشته ۱۱۰۰ق.، کتاب «جامع الأحادیث» را نگاشت. حرّ عاملی، «وسائل الشیعة» را نوشت. علاّمه مجلسی، کتاب صد و ده جلدی «بحارالأنوار» را به رشته تحریر درآورد؛ و بالاخره، ملاّ عبدالله بحرانی، از شاگردان وی، به تهیه کتاب «عوالم»، که به همان بزرگی بحار است، اقدام کرد. در پرتو این روی آوری به اخبار و احادیث، گرایش به تدوین تفسیر روایی نیز آهنگ تندی به خود گرفت و تفسیرهای روایی چندی[۱۴] به خامه محدّثان، به جهان تفسیر و روایت عرضه گردیدکه تفسیر «البرهان» نوشته علامه بحرانی از جامع‌ترین آنها به‌شمار می‌رود.

در چاپ نخست این کتاب و به دنبال آن در برخی دیگر از چاپ‌ها از جمله نسخه چاپ بیروت، پیش از مقدمه یاد شده، مقدمه ای دیگر بر کتاب افزوده اند که اثر علامه بحرانی نیست؛ بلکه خود کتابی است مستقل به نام «مرآة الأنوار و مشکوة الأسرار» نوشته ابوالحسن ابن محمد طاهر عاملی نباطی فتونی از مشاهیر قرن دوازده هجری که در بیان نقش امامان علیهم السلام در تفسیر و فهم معانی قرآن در سه بخش تنظیم شده و به تناسب دیدگاهش با «البرهان» بدان افزوده شده است.

بررسی ساختاری

کتاب «البرهان» براساس شیوه تفسیر روایی محض شیعه از گردآوری روایات تفسیری معصومین علیهم السلام از بیش از ۴۳ کتاب روایی، که نام آنها به همراه نگارندگان در باب شانزدهم از مقدمه کتاب می‌آید، به انضمام اندکی از تفسیر غیر معصومین، که بررسی‌اش خواهد آمد، بدون دخالت اندیشه گردآورنده در متن تفسیر سامان یافته است و نقش علامه بحرانی در فراهم آمدن کتاب، افزون بر نگارش پیش‌درآمد، در گردآوری فراگیر آیات و گونه ساختاری ویژه‌ای نمود می‌یابدکه وی بدان بخشیده است.

آغازه کتاب پیش‌درآمد علامه است که وی در آن پس از آوردن روایاتی درباره اینکه امامان معصوم علیهم السلام به همه معانی قرآن، یعنی ظاهر و باطن آن آگاه هستند و جز ایشان هیچ کس نمی‌تواند سخن از داشتن این علم براند و نیز این که در هر چه اختلاف شود، در کتاب خدا برایش اصلی هست ولی اندیشه‌ها به آن نمی‌رسند، به سبب تألیف کتاب می‌پردازد و آن را سرگرم شدن اهل زمان به تفسیر کسانی می‌داند که تفسیر خود را از اهل عصمت علیهم السلام نگرفته‌اند و از این رو بر مرکب نابینا سوار شده‌اند و کورکورانه پا در جایی گذارده‌اند و از آنان می‌پرسد: «فأنّی تصرفون؟!»[۱۵] (پس به کجا روانه می‌شوید؟!)

پس از سخن علامه، مقدمه‌های دربردارنده هفده باب می‌آید که برای زمینه‌سازی ورود به متن تفسیر و بیان ضرورت و اهمیت و ادبیات و روش کتاب روی‌هم رفته ۲۳۱ روایت را با چنین چینشی به دست می‌دهد:

۱) بابی در فضیلت عالم و متعلم.۲) بابی در فضیلت قرآن. ۳) بابی در حدیث ثقلین. ۴) بابی در اینکه هر آنچه بندگان بدان نیازمندند، در قرآن است و تبیان همه چیز در آن است. ۵) بابی در اینکه قرآن را چنان‌که نازل شده هیچ کس جز امامان علیهم السلام جمع نکرده و تأویل آن نزد ایشان است. ۶) بابی در نهی از تفسیر قرآن به رأی و نهی از جدال در آن. ۷) بابی در اینکه قرآن را ظاهر و باطن و عام و خاص و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخی است و پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان علیهم السلام آن را می‌دانند و هم ایشان ریشه‌داران در دانش هستند. ۸) بابی در اینکه قرآن بر اقسامی نازل شده است. ۹) بابی در اینکه قرآن به گونه «به در گفتم تا دیوار بشنود» نازل شده است. ۱۰) بابی در آنچه از قرآن که امامان علیهم السلام را منظور دارد. ۱۱) بابی دیگر. ۱۲) بابی در معنای ثقلین و خلیفتین از طریق مخالفان. ۱۳) بابی در علت نازل شدن قرآن به زبان عربی و معجزه نظم قرآن و دلیل تازگی آن در همه زمان‌ها. ۱۴) بابی در اینکه هر حدیثی با قرآن مخالف باشد، مردود است. ۱۵) بابی در اولین و آخرین سوره‌های که نازل شد. ۱۶) بابی در ذکر کتاب‌هایی که این کتاب از آن‌ها برگرفته شده است. ۱۷) بابی درآنچه شیخ علی بن ابراهیم در آغاز تفسیرش آورده است.

این مقدمه در واقـع صورت تکامل یافته ای از مقدمـه یکـی دیگر از تفاسـیر روایی علامه با عنوان «الهادی و ضیاء النادی» است که وی آن را پیش از «البرهان» با استـفاده از «کتب اربعه» و «التوحید» و «عیون اخبار الرضا (ع)» و «معانی الاخبار و ثـواب الاعمال» و «قرب الاسـناد» و «مجمع البیان» نوشته است.[۱۶]

گفتنی اسـت در چاپ نخست این کتاب و به دنبال آن در برخی دیگر از چاپها از جمله نسخه چاپ بیروت، پیش از مقدمه یاد شـده، مقدمه ای دیگر بر کتـاب افزوده‌اند که اثـر علامه بحرانی نیست؛ بلکه خود کتابی است مستقل به نام «مرآة الأنوار و مشـکوة الأسرار» نوشـته ابوالحسن ابن محمد طاهر عاملی نباطی فتونی از مشـاهیر قرن دوازده هجـری که در بیان نقـش امامان علیهم السلام در تفسیر و فهم معانی قرآن در سه بخش تنظیم شـده و به تناسب دیدگاهش با «البرهان» بدان افزوده شده است.

چـون روایات برگرفته از مقدمه تفسـیر علی بن ابراهیم قمی درباره انواع و اصناف آیات قرآن در آخرین باب از مقدمه بحرانی به پایان می‌رسد، بخش میانه کتاب که همانا تفسـیر روایی محض آیات قرآن است، به شیوه ترتیبی براساس چینش تمامی سوره‌ها در مصحف آغاز می‌گردد و سوره-ها با آمدن نام و شـمار آیات و روشن شدن مکی یا مدنی بودن هر یـک از هم جدا می‌شوند و برای تفسیر هر سوره، آغازه ای در یاد کردن از فضیلت و خواص آن سـوره در روایات می‌آید و سپس در هر سـوره آیه‌ها به شـماره از هم جدا می‌شوند و به صورت متن و شـرح، هر آیـه متن قرار می-گیرد و روایات پیوسـته به آیه به عنوان شـرح در پـی آن می‌آیند. از آنجا که ایـن روایات برگرفته از کتاب‌های دیگرنـد، گاه روایاتی همچون آن-چه که از تفسـیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السـلام آمده، به شـیوه تفسیر مزجی، آیه را تقطیع کرده و تفسـیر را در میان قطعه‌های آیات آورده‌اند. شـمار روایات به کار آمده برای تفسـیر هر آیه از یک روایت، مانند تفسـیر آیه ۲ سـوره بقره، تا شـصت و چهار روایت، در تفسیر آیه ۳۳ سوره احزاب، در نوسان است و کتاب در مجموع، حـدود۱۲۰۰۰ روایت را همراه بـا ارجاع دقیق به منبع هر یک در پاورقی به دسـت می‌دهد که این عـدد در قیاس با شـمار روایات در دیگر تفاسـیر روایی بسـیار چشمگیر اسـت. نظر به این حجم، «البرهان» در شـمار تفاسـیر مفصل می‌آید و از آنجا که روی‌کردی تک‌بعدی دارد و در کارکردش جامع علوم قرآن نیسـت، تفسیر تخصصی روایی به‌شمار می‌آید.

نبود چندی از آیات قرآن در این تفسیر، نشان از آن دارد که نگارنده روایتی در تفسـیر آن آیات نیافته اسـت و این خود، یا به تفسـیر نشـدن آن آیات در سـنت معصومین علیهم السـلام و یا به نرسیدن روایات تفسیری آنها به دست آیندگان و یا به دست نیافتن گردآورنده بر آن روایات برمی-گردد؛ هر چند گمان سـوم با نگاهـی به کارنامه علامه بحرانی دور از درستی پنداشته شود. گرچه بنابر تعریف، این کاستی سبب شود که «البرهان» تفسـیر ناقص دانسته شـود، نظر به وجود تمامی سـوره‌ها در آن و نیـز ناگزیـری علامه در حذف این آیات اندک به اقتضای شیوه تفسیری چه بسا بتوان آن را کامل دانست.

نبـود چنـدی از آیـات قـرآن در ایـن تفسـیر، نشـان از آن دارد کـه نگارنـده روایتـی در تفسـیر آن آیـات نیافته اسـت و این خود، یا به تفسیر نشـدن آن آیات در سـنت معصومیـن علیهـم السـلام و یـا بـه نرسـیدن روایـات تفسـیری آنها به دست آینـدگان و یا به دسـت نیافتـن گردآورنـده بـر آن روایـات برمی‌گردد؛ هـر چند گمان سـوم با نگاهی به کارنامه علامه بحرانی دور از درسـتی پنداشته شود.

در «البرهان» نکته ای خارج از شیوه معمول روایی امامیه به چشـم می‌آید و آن اینکه در روند تفسیر برخی آیات، افزون بر روایات به دست آمده از معصومین علیهم السـلام گاه سـخنانی از ابن عباس، همان یار و دانش آموخته پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و علی بن ابراهیم، همان شاگرد حضرت امام جعفر صادق علیه السـلام نیز به کار رفته و حتی در تفسیر آیاتی چند، تنها سخن علی بن ابراهیم خوانده می‌شـود. گویا علامه بحرانی پـس از پذیرفتن عدالت و وثاقت آن دو در روایت و شناخت شیوه امانت‌دارانه ایشان در تفسیر،[۱۷] در آن جا که حدیث معصوم علیه السـلام در دسـت نیسـت و یا اندک اسـت، سـخن آن دو را همان بازگویی آموخته‌هایشـان از پیامبر صلی الله علیه و آله و سـلم و امام صادق علیه السلام به شمار آورده است. همچنین وی در ذیل برخی آیات آنجا که روایات اهل سـنت موافق با روایات اهل بیت علیهم السـلام یا در بیان فضائل ایشـان بوده، با عبارت «از طریق مخالفان» از روایات اهل سنت نیز آورده است؛ چه بسا علامه این قسم را نظر به اجماع فریقین بـر مضمونی روایی، در مقام تأکید بر درستی تفسیری روایی افزوده است.

پس از به پایان رسیدن تفسیر سوره‌ها، کتاب با چهـار باب به پایان می‌رسـد. ایـن چهار باب روایی که برای ذهن خواننده در جمع کردن آنچه

که خواننده و چه بسا پاسخ به ابهامات وی در رویارویی با شیوه روایی مفید می‌افتد، یکی در فضیلت قرآن و دیگری در رد متشابهات قرآن به محکمات آن و سه دیگر، در این که حدیث اهل بیت علیهم السلام صعب و مستصعب است و آخری درباره وجوب تسلیم در برابر روایات اهل بیت علیهم السلام است.

در چاپ‌های اخیر در پایان هر جلد، فهرستی از سوره‌های تفسیر شده محتویات آن جلد را نمایان می‌کند.

با همه آنچه که درباره فراگیر بودن «البرهان» در گردآوری روایات گفته شده، باید به یاد داشت که دیگر تفسیر روایی محض شیعی، «نورالثقلین» نوشته شیخ عبدالعلی حویزی (ز ۱۰۶۵ق.) کتابی است که از آن نیز با صفت جامع یاد کرده‌اند و رابطه حجمی آن را با «البرهان» عموم و خصوص من وجه دانسته‌اند.[۱۸] با این وجود، ویژگی‌های ساختاری «البرهان»، نوشته علامه را بر نگاشته شیخ حویزی برتری می‌بخشد؛ چراکه در «نورالثقلین»، برخلاف «البرهان» روایات پیوسته به یک سوره بدون جداسازی براساس شمارگان آیات در پی هم آورده می‌شوند و تنها از محتوای روایات می‌توان آنها را به هر آیه ای پیوست داد که این دشواری‌های خود را به همراه دارد. دیگر آن که در «نورالثقلین»، چه بسا از روی کاستن از حجم، گزاره‌های توصیفگر روایات که پیش از سخن معصوم آمده و موقعیت بافتاری کلام را نمایانده، بریده شده است و تنها جان کلام، همان سخن معصوم (ع) آمده است. اما در «البرهان» تمامی روایت به همان‌گونه که در مصدر بوده آورده شده و این ویژگی، سیاق سخن را نمایان ساخته است. بنا بر این در «نورالثقلین» گاه بازگشت به مصدر گره‌گشا می‌شود و این در حالی است که «البرهان» از این دوباره‌خوانی بی‌نیاز است. همچنین علامه بحرانی در همه جا سند روایات را همانند مصدر آورده، اما شیخ حویزی باز در نمونه‌های بسیاری از اسناد کاسته و این چنین پژوهش‌گر را نیازمند بازگشت به مصدر کرده است. با این حال، بحرانی در نقل روایات یکدست عمل نکرده و در برخی موارد افزون بر سند روایت، از نام کتاب و مؤلف آن و در برخی دیگر فقط از نام مؤلف یاد می‌کند. دیگر این که «البرهان» در مصادر خود سی کتاب[۱۹] بیشتر از «نورالثقلین» دارد و این ویژگی بر اعتبار آن افزوده است.

> **با همه آنچه که درباره فراگیر بودن «البرهان» در گردآوری روایات گفته شده، باید به یاد داشت که دیگر تفسیر روایی محض شیعی، «نورالثقلین» نوشته شیخ عبدالعلی حویزی (ز ۱۰۶٥ق.) کتابی است که از آن نیز با صفت جامع یاد کرده‌اند و رابطه حجمی آن را با «البرهان» عموم و خصوص من وجه دانسته‌اند. با این وجود، ویژگی‌های ساختاری «البرهان»، نوشته علامه را بر نگاشته شیخ حویزی برتری می‌بخشد.**

بررسی محتوایی

محتوای کتاب «البرهان» چنانکه گذشت، براساس شیوه تفسیر روایی محض شیعی صرفا روایات است و اندیشه تفسیری مفسر در آن راه نیافته و هیچ به اجتهاد و اظهار نظر و بررسی‌های دانشی تفسیر نپرداخته است. اگر در این باره نقدی مبنی بر ناکافی بودن روایات برای تفسیر قرآن به محتوای «البرهان» وارد شود، این نقد در واقع به شیوه تفسیر روایی وارد است و از آنجا که علامه خود در پیش‌درآمدش رویکرد تفسیری خود را بیان می‌کند، باید دانست محتوای کتاب نظر به روشش به طور کلی ایرادی ندارد؛ اما در آنجا که از منظر بحث‌های دانشی تفسیر به «البرهان» نگریسته می‌شود و در اثبات نیازمندی تفسیر به منابع دیگر افزون بر سنت دلایلی می‌آید و اهمیت اجتهاد در تفسیر مطرح می‌شود، روش تفسیر روایی منظور است و این سبب بی‌اعتباری «البرهان» نیست؛ چراکه در هر حال این کتاب نیز روش و دلایل خود را دارد و با گردآوری روایات فراوان پراکنده در کتاب‌های روایی شیعه مجموعه ای فراهم آورده است که با گشودن آن به آسانی می‌توان در یک جا به روایاتی دست یافت که در نبود این کتاب به دشواری یافته می‌شوند و در ذیل آیات در کنار هم می‌نشینند. از این رو «البرهان» در رویکرد خود از جامع‌ترین تفاسیر و از نظر دانش تفسیر به معنای عام به عنوان مجموعه ای فراگیر از روایات معصومین علیهم السلام در زیرشاخه منبع سنت، از مصادر کارآمد تفسیر برای گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون است.

با اینکه در «البرهان» هیچ تقدم و تأخری برای جداسازی روایات ذیل یک آیه بر اساس گونه کارکردی آنها صورت نپذیرفته است؛ اما کارکرد روایات در این تفسیر را با بررسی درون مایه می‌توان به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد. دسته نخست که گستره ای وسیع و نمونه‌های بسیاری را دربرمی‌گیرد[۲۰]، با بیان معنای واژگان و ویژگی‌های ساختاری و شأن نزول و مقصود جدی و روابط آیات و یا با بیان جزییات آیات الاحکام همچون تفصیل مجملات و تخصیص عمومات و تقیید مطلقات و توضیح مفاهیم

شرعی و بیان ناسخ و منسوخ، معنای ظاهری آیه را روشن می‌سازد و از آن ابهام می‌زداید. نمونه‌ای از این دســت، تفسیر واژه «الله» در پی آیه «بسم الله الرحمن الرحیم» اســت که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در این‌باره می‌فرماید: «الله از إله مشتق شده اسـت و إله، معبود بودن را اقتضا می‌کند...»[۲۱]

دســته دیگر، معنــای باطنی[۲۲] آیه را آشــکار می‌سـازند و مصداق آن را می‌شناسـانند. گفتنی اسـت که این به معنای نفی معنای ظاهری آیات و یا انحصار آیه به یک مصداق نیست؛ چرا که در تفسـیر آیه «لایقبل منها عـدل» از حضرت امام صادق علیه السـلام روایت می‌شود که ایشان در پاسـخ به پرسـش از معنای «عدل» می‌فرماید: «عدل، همان واجبات اسـت.»[۲۳] و این به معنای نفـی معنـای ظاهـری واژه (جایگزین) نیسـت؛ همچنان که درتفسیر آیه «الذین یؤمنون بالغیب» ایشان می‌فرماید: «هر کس ایمان داشته باشد که قیام قائم آل محمد علیهم السـلام حق است.»[۲۴] و ایـن بدان معنا نیسـت کـه واژه غیب مصداق دیگری ندارد.

اگرچه علامه بحرانی فراخور شیوه تفسیری‌اش در جرح و تعدیـل و تأویل روایات مخالف با عقل و نقل صریح یا جمع منطقی روایات مخالف و معارض قلم نزده اسـت، اما بـا نگاهی به گونه توالی برخی روایات در کتابش چنین برمی‌آید که وی روایاتـی را که در ارتباط با هم می‌توانسته‌اند چنین نقشـی ایفا کنند، هوشمندانه در پی هم آورده اسـت. این ویژگی البته برآیند آن است که «البرهان» روایات بیشـتر کتاب‌های هم‌شیوه‌اش همچون تفسـیر عیاشی و تفسیر قمی را در میان گرفته و ایـن چنین ابهام روایتـی در کتابی را با روشنی روایتی دیگر زدوده و روایت آشکاری را با همراهی روایتی دیگر گویاتر گردانده و اسـتواری یا نا اسـتواری روایتی شـک برانگیـز را با روایت اطمینان‌بخشـی هویدا سـاخته اسـت و در یک جمله، با کنارهم نشـاندن معنادار محتوای چندین کتاب، کاسـتی‌های آنها را پوشـش داده و از این جهت بر آنها برتری یافته است. نمونه این ویژگی آن جاسـت که در تفسـیر عبدالله قمی در پی آیه «إن الله لایستحیی أن یضرب مثلاً ما بعوضةً فما فوقها»، «بعوضةً» به حضرت علی علیه السلام و «ما فوقها» به پیامبر صلی الله علیه و آله و سـلم تأویل می‌شـود که مضمونی ناروا و وجهی ناپیدا دارد؛ حال آن که علامه بحرانی پس از آوردن این روایت از تفسـیر قمی، روایتی را از تفسیر منسوب به حضرت امام حسـن عسـکری (ع) می‌آورد که نادرستی این تأویل و چرایی پنداشت آن را آشکار می‌کند.[۲۵]

کاسـتی‌های یادشـده، در تفاسـیر روایـی اهـل سـنت، حتی در تفسـیر روایـی جامع آنان «درّ المنثور» سـیوطی[۲۶] نیز نمایان اسـت؛ اما باز «البرهان» از آن جا که روایات رسیده از اهل بیت علیهم السـلام، مفسران راستین و سزاوار قرآن را در خود گرد آورده اسـت، از نارسایی‌های تفاسیر روایی سـنی، همچـون اندکی روایات تفسـیری نبوی و کاستی‌های تفاسـیر صحابه و تابعین[۲۷] و پوشـیدگی معنایی آیات بـه دور مانده و در برابر، تفاسیر نغز بسـیاری را فراهم آورده و این‌گونه بر آنها نیز برتری یافته اسـت. در این‌باره می‌توان از روایتی یاد کرد که در «درّ المنثور» درباره حضرت داوود علیه السـلام و اوریا آمده است[۲۸] و داستان گناهکاری این پیامبر خدا را حکایت می‌کند؛ حال آن کـه علامه بحرانی این داسـتان را برگرفته از تفسـیر علی بـن ابراهیم باز می‌گویـد و آنگاه با آوردن روایتـی از حضرت امام رضا علیه السـلام برآمده از تفسیر ابن بابویه در پی آن، نادرستی‌اش را آشکار می‌کند[۲۹].

شـیوه پیوسـت روایات به آیـات را نیز می‌تـوان در «البرهـان» از منظر محتـوا بر دو گونه دانسـت. گونه ای که همچون روایات یاد شـده، آشـکارا در تفسـیر آیه ای از معصوم علیه السلام آمده است و از نظر واژگانی و سیاق به آیه مربوط اسـت و گونه ای که گرچه برای تفسیر آیه گفته نشـده، در معنا به تفسـیر آیه کمک می‌رسـاند؛ همچـون روایتی در پی آیـه «و إذ یرفع ابراهیم القواعـد من البیت» از حضـرت امام صادق علیه السلام که ایشان می‌فرماید: «خداوند حجرالاسود را از بهشـت بـر آدم نازل کـرد و کعبه همچون مرواریدی سـفید بود...»[۳۰] بررسی روایاتی که در ایـن کتاب از نصوص غیر معصومین، به شـرحی که گذشـت، آمده است، نشان می‌دهد که کارکرد محتوایی این بخش تأیید بر شایستگی بی‌همتای معصومین علیهم السـلام در تفسیر قرآن و بیان تأویلی و تفسـیری جایگاه ویژه ایشـان در آیات قرآن و تأکید بر مضامین روایات ایشـان اسـت و

اگرچـه علامـه بحرانی فراخور شیوه تفسیری-اش در جـرح و تعدیـل و تأویـل روایات مخالف با عقل و نقـل صریح یا جمـع منطقـی روایـات مخالـف و معـارض قلم نزده است، اما با نگاهی بـه گونـه توالـی برخی روایـات در کتابش چنیـن برمی‌آیـد که وی روایاتی را که در ارتباط بـا هـم می‌توانسـته‌اند چنین نقشـی ایفا کنند، هوشـمندانه در پـی هم آورده است.

کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» در قرن یازدهم هجری قمری با تتبع شیخ بحرین علامه سید هاشم بحرانی در کتاب‌های روایی به شیوه روایی محض شیعی در واکنشی به تندروی‌های اجتهادی سده‌های پیشین در تفسیر قرآن نگاشته شده است. دستاورد علامه بحرانی که از محدثان دانشور شیعه و زعیمان پارسا و مؤلفان کوشای روزگار خود بوده، از برجسته‌ترین تفاسیر قرآن در نوع خود است؛ چراکه روایات تفسیری معصومین علیهم السلام را که در کتاب‌های روایی پراکنده بوده‌اند، به‌گونه ای فراگیر با ساختاری سازمان‌مند گرد هم آورده و این‌چنین با برخورداری از دو ویژگی جامعیت و نظم تفسیری به دست داده که بر دیگر تفاسیر روایی برتری می‌یابد.

درمجموع، روایات برگرفته شده از مفسران روایی موثق شیعه و نصوص روایی اهل سنت، غالبا کارکردی تأییدی، تأکیدی و تکمیلی بر تفسیر معصومین علیهم السلام دارد. به طور مثال در تفسیر آیه ۲۴۱ سوره بقره در روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام چنین می‌آید که ایشان بهره‌مند کردن زن مطلقه را فعل نیکوکاران و پرهیزکاران برمی‌شمارد و سپس در روایت بعدی از علی بن ابراهیم چنین روایت می‌شود: «برخی از یاران از بهره‌مند کردن زن مطلقه به عنوان یک امر واجب یاد می‌کنند.»[۳۱]

از آنجا که در بستر تاریخ حدیث و تفسیر جریان‌هایی چون حذف تدریجی اسناد روایی به‌سبب بی‌توجهی به اهمیت ثبت آنها و ظهور منحرفانه غالیان و افراطگران و نفوذ نیرنگ‌آمیز اسرائیلیات در متون اسلامی و رواج‌یابی جعل حدیث در پی چنددستگی‌های سیاسی سبب شد تا نارāستی‌هایی به منابع تفسیر روایی شیعه راه یابد[۳۲]، باید دانست که در هیچ یک از کتاب‌های روایی، صحت و اعتبار تمامی روایات قطعی نیست. بنابراین نظر به اینکه علامه بحرانی در کار خود صرفا به جمع‌آوری روایات تکیه کرده و اقدام به تصفیه روایات و جداسازی سره از ناسره نکرده است، پیداست که «البرهان» نیز به چنین چالشی کشیده می‌شود؛ از این رو گرچه بخش چیره ای از روایات تفسیر «البرهان» که از کتاب‌های معتبری همچون «کتب اربعه» و «بصائر» و «محاسن» و «خصال» و «علل الشرایع» و «امالی صدوق» و «امالی مفید» و «تفسیر عیاشی» و «تفسیر علی بن ابراهیم» و «مناقب ابن شهرآشوب» و ... آورده شده،[۳۳] معتبر و اطمینان‌بخش است، اما گاه روایات نامعتبری نیز در این کتاب یافت می‌شود که پیوند آن به اهل بیت علیهم السلام ناپذیرفتنی می‌نماید؛ به ویژه اینکه در «البرهان» روایاتی دال بر باور تحریف قرآن نیز آمده است. شاید این روایات از آن رو در این تفسیر به چشم می‌آید که علامه بحرانی در راه گردآوری همه روایات پیوسته به آیات پا فشرده و تصفیه روایات را گامی پس از جمع‌آوری دانسته است.

در رویارویی با این موضوع و تشخیص صحیح و سقیم روایات دو رویکرد وجود دارد: نخست، رویکرد مشهور عالمان و محدثان و فقیهان شیعه از آغاز تا کنون است که صحت یک روایت را منحصر در کامل بودن و قابل اعتماد بودن سلسله راویان آن روایت نمیدانند؛ بلکه اگر حدیث و روایتی در کتاب‌های شناخته شده و متداول بین علمای شیعه آمده باشد و درونمایه آن با شواهد و قرائنی هچون سازگاری با قرآن و عقل قطعی و روایات دیگر نیک دانسته شود، هرچند دارای سلسله سند کامل و درست و معلوم نباشد، آن روایت را معتبر برمی‌شمارند و در مقام نظر و یا عمل به آن ترتیب اثر می‌دهند. دیگری رویکرد غیر مشهور است که صحیح بودن روایات را بسته به داشتن سلسله سند کامل و صحیح می‌داند.

به دلایل گوناگونی که سخن راندن از تمامی آنها در توان این نوشتار نیست،[۳۴] رویکرد اول پذیرفتنی است. چراکه پذیرش رویکرد دوم، به مفهوم بی‌اعتبار دانستن گستره‌ای فراخ از روایات و احادیث شیعه و کنار گذاشتن بیش از نود درصد از میراث ارزشمند حدیثی شیعه حتی در کتاب‌های معتبری چون کافی است و ناگفته پیداست تن دادن به چنین مفهومی پیامدهای سهمگینی را برای معارف اسلامی و شیعی به دنبال دارد. به عنوان نمونه، نخستین باب از ابواب اصول کافی نوشته مرحوم کلینی، باب عقل و جهل دارای ۳۴ روایت است که نزد همگان در شمار عالی‌ترین روایات شیعه به شمار می‌روند و گرایش‌های گوناگون فکری شیعی پیوسته در اثبات والایی جایگاه اندیشه در مکتب تشیع به آنها استناد جسته‌اند و این درحالی است که براساس رویکرد دوم، تنها دو روایت فرعی از ۳۴ روایت یاد شده، صحیح و معتبر می‌باشند.

در نتیجه گرچه وجود روایات ضعیف و مورد تردید از اهمیت کار علامه بحرانی نمی‌کاهد، همچنان‌که از اهمیت کار مرحوم مجلسی در مجموعه «بحار الانوار» نکاسته است، باید دانست که گردآوری و ساختاربخشی، گام نخست است و بدون نقد و تنقیح و تصفیه نصوص مرویه در این کتاب برای جداسازی صحیح از غیر و نیز استخراج و استنباط اصول شیوه تفسیری معصومین علیهم السلام نمی‌توان از «البرهان» بهره تام برد، به ویژه اینکه شناخت روایات نزد خواننده عام، قریب به محال و یا حداقل همراه با ظن و تردید است. اما آنچه که در آن جای هیچ تردید نیست، این است که «البرهان» مجموعه

ای بی‌نظیر را به دست مفسران و پژوهشگران نقاد رسانیده است.

نتیجه

کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» در قرن یازدهم هجری قمری با تتبع شیخ بحرین علامه سید هاشم بحرانی در کتاب‌های روایی به شیوه روایی محض شیعی در واکنشی به تندروی‌های اجتهادی سده‌های پیشین در تفسیر قرآن نگاشته شده است. دستاورد علامه بحرانی که از محدثان دانشور شیعه و زعیمان پارسا و مؤلفان کوشای روزگار خود بوده، از برجسته‌ترین تفاسیر قرآن در نوع خود است؛ چراکه روایات تفسیری معصومین علیهم السلام را که در کتاب‌های روایی پراکنده بوده‌اند، به‌گونه ای فراگیر با ساختاری سازمان‌مند گرد هم آورده و این‌چنین با برخورداری از دو ویژگی جامعیت و نظم تفسیری به دست داده که بر دیگر تفاسیر روایی برتری می‌یابد؛ چنان‌که با پیش درآمدی به قلم علامه خواننده را از سبب تالیف و رویکرد نگارنده و شیوه تفسیری کتاب آگاه می‌سازد و سپس با مقدمه روایی هفده بابی، زمینه مؤثری را برای ورود به متن تفسیر در ذهن خواننده فراهم می‌آورد و پس از متن تفسیر، خاتم‌های روایی را در چهار باب در مقام روشنگری برای خواننده تفسیری با شیوه روایی به دست می‌دهد. متن تفسیر نیز به سبب تفکیک ترتیبی تمامی سوره‌ها با آغازه ای روایی در باب فضیلت هر سوره و اشاره به مکی یا مدنی بودن آنها و نیز جداسازی آیات از یکدیگر همراه با روایات مربوط به هر یک با شماره‌بندی و ارجاع به منابع به صورت متن و شرح از نظم شایان توجهی برخوردار است.

سرچشمه داشتن در کتاب‌های روایی بسیار و امانتداری در نقل روایات از منابع بدون کاستن از گزاره‌های بیانگر بافت و سیاق سخن معصوم (ع) به «البرهان» دقت و اعتباری ویژه بخشیده و پیوستن برخی از روایات غیر تفسیری به روایات تفسیری به سبب اشتراک محتوایی با چندی از آیات این مجموعه را پربارتر ساخته است. افزون بر این دو، در «البرهان» گاه روایاتی از مفسران روایی موثق و یا از اهل سنت نیز دیده می‌شود که این افزوده گرچه بر خلاف رویه معمول روایی شیعی است، در مقام تأیید و تأکید و تکمیل روایات معصومین علیهم السلام کارآمد بوده است؛ اما در هر حال چه از معصوم و چه از غیر معصوم این کتاب سراسر روایت است و فراخور شیوه‌اش رأی و نظر تفسیری نگارنده در آن راه نیافته است؛ از این رو «البرهان» برای نقد شیوه روایی محض در تفسیر به عنوان نمونه‌ای گویا از این شیوه همواره مد نظر بوده و هست.

افزون بر سازمان‌مندی کتاب در جداسازی آیات و پیوست روایات، نوعی هماهنگی مضمونی نیز در چینش آیات به طور نسبی دیده می‌شود و معمولا روایات مشترک یا مخالف در مضمون در پی هم آمده‌اند که گرچه هیچ جمع و جرح و تعدیلی از سوی نویسنده به همراه ندارند، خود در تأیید و توضیح و تصحیح و گاه رد یکدیگر ایفای نقش می‌کنند. با این وجود، روایات از نظر کارکردی دسته بندی نشده‌اند و روایات تفسیری و تأویلی در هم آمیخته‌اند که این برای خوانندگان ناآگاه از تفاوت این دو، در خوانش تفسیر به آمیختگی اهداف متفاوت این دو می انجامد.

از سوی دیگر مسئله برخی ناراستی‌های روایی که در منابع روایی پدید آمده، چالشی است که «البرهان» نیز در نوع خود با آن روبرو است، چراکه این کتاب بدون رویکرد نقادانه به منابع در راستای تصفیه و تنقیح روایات گردآمده است و از این رو آثاری را بعضا در منابع خود دارد که از اعتبار کافی و لازم برخوردار نیستند. بنابراین، گرچه این اثر به سبب گستره و ساختار به عنوان نخستین گام در بهره‌جویی از روایات تفسیری بسیار استوار است، اما گام بعد همانا انجام پژوهش‌های نقادانه بر اساس روش شناسی و آسیب شناسی تفسیر معصومین علیهم السلام برای جداسازی روایات معتبر از اندک موارد غیر معتبر در این کتاب است، که امری ضروری و مفید به ویژه برای خوانندگان عام این تفسیر گرانقدر به شمار می‌رود.

متن تفسیر نیز به سبب تفکیک ترتیبی تمامی سوره‌ها با آغازهای روایی در باب فضیلت هر سوره و اشاره به مکی یا مدنی بودن آنها و نیز جداسازی آیات از یکدیگر همراه با روایات مربوط به هر یک با شماره‌بندی و ارجاع به منابع به صورت متن و شرح از نظم شایان توجهی برخوردار است. سرچشمه داشتن در کتاب‌های روایی بسیار و امانتداری در نقل روایات از منابع بدون کاستن از گزاره‌های بیانگر بافت و سیاق سخن معصوم (ع) به «البرهان» دقت و اعتباری ویژه بخشیده و پیوستن برخی از روایات غیر تفسیری به روایات تفسیری به سبب اشتراک محتوایی با چندی از آیات این مجموعه را پربارتر ساخته است.

پی نوشت‌ها:

۱- ر.ک: مکاتب تفسیری، ج۱، ص۳۱۰-۲۶۱.
۲- ر.ک: آشنایی با تفاسیر، ص ۱۴۸.
۳- الذریعة، ج ۳، ص ۹۳.
۴- جواهرالکلام، ج ۱۳، ص ۲۹۵.
۵- لؤلؤة البحرین، ص ۶۳
۶- ریاض العلماء، ج۵، ص ۳۰۰.
۷- گروهی از دانشمندان شیعه، ص ۲۰۱-۲۰۴.
۸- ر.ک: سیر تطور تفاسیر شیعه، ص۱۱۲.
۹- ر.ک: همان، ص ۲۵ و نیز: المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۴۰.
۱۰- ر.ک: مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۱۳۰-۱۱۷.

۱۱- الذریعة، ج۴، ص۲۸۲.
۱۲- ر.ک: منطق تفسیر قرآن، ج ۲، ص۴۱-۲۴.
۱۳- به الذریعه، زیر عنوان هر کتاب، مراجعه شود.
۱۴- ر.ک: فصلنامه علوم حدیث، بهار۱۳۷۶، شماره ۳، ص۲۵۲.
۱۵- البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰.
۱۶- دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ص ۴۷۵.
۱۷- ر.ک: تفسیر و مفسران، ج۱، ص ۲۷۵و۲۰۸؛ ج۲، ص۲۲-۲۱.
۱۸- آشنایی با تفاسیر، ص ۱۴۹.
۱۹- بـرای آگاهی از عناوین این کتابها، ر.ک: مکاتب تفسـیری، ج ۱، ص ۳۷۱.
۲۰ - ر.ک: منطق تفسیر قرآن، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۰۸.
۲۱- البرهان، ج ۱، ص ۱۰۶.
۲۲- برای آگاهی بیشتر ر.ک: روش‌های تأویل قرآن، ص ۸۱.
۲۳- همان، ج ۱، ص ۳۱۷.
۲۴- همان، ج ۱، ص ۱۲۵.
۲۵- البرهان، ج۱، ص ۱۵۷-۱۵۸.
۲۶- ر.ک: تفسیر و مفسران، ج۲، ص ۲۰۲.
۲۷ - ر.ک: منطق تفسیر قرآن، ج ۲، ص ۱۰۷.
۲۸- الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۳۰۰.
۲۹- البرهان، ج ۳، ص ۴۴.
۳۰- همان، ج ۱، ص ۳۳۴.
۳۱ - همان، ج ۱، ص ۵۱۲.
۳۲ - ر.ک: آسـیب شناسـی و روش شناسی تفسیر معصومان (ع)، فصل سوم.
۳۳- بـرای آگاهی بیشـتراز این کتابها بـه «الذریعة الی تصانیف الشیعة» نوشتهی محمد حسن آقا بزرگ تهرانی بنگرید.
۳۴- ر.ک: روش تفسیر قرآن، ص ۲۱۳ و ۲۲۲.

افزون بر سازمان‌مندی کتاب در جداسازی آیات و پیوست روایات، نوعی هماهنگـی مضمونی نیز در چینـش آیات به طور نسـبی دیده می‌شـود و معمولا روایات مشترک یـا مخالـف در مضمون در پـی هـم آمده‌انـد کـه گرچـه هیـچ جمـع و جـرح و تعدیلـی از سوی نویسنده به همراه ندارند، خـود در تأیید و توضیح و تصحیح و گاه رد یکدیگر ایفای نقش می‌کنند.

منابع

- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن. (۱۳۷۲). طبقات اعلام الشیعة. تهران: دانشگاه.
- ــــــــــ (۱۴۰۳ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دارالاضواء.
- استادی، رضا. (۱۳۸۳). گروهی از دانشمندان شیعه. قم: قدس.
- افنـدی الاصبهانی، میرزا عبـدالله. (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. قم: مطبعة الخیام.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۸۱). سـیر تطور تفاسیر شیعی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ــــــــــ (۱۳۷۳). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایـی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسـیری. جلد اول. تهران: سمت.
- ــــــــــ (۱۳۸۶). مکاتب تفسـیری. جلـد دوم. تهران: سمت.
- بابایی، علی اکبر و دیگران. (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: سمت.
- بحرانی، هاشـم. (۱۴۱۹ق). البرهان فی تفسـیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- بحرانی، یوسـف بن احمد. (بی تا). لؤلؤة البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث. قم: مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث.
- جلالیـان، حبیب الله. (۱۳۷۸). تاریخ تفسـیر قرآن کریم. تهران: اسوه.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۷). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة. چاپ ششم. طهران: مکتبة الاسلامیة.
- ذهبـی، محمد حسـین. (۱۳۸۱ق). التفسـیر و المفسـرون. قم: دارالکتب الحدیثة.
- رجبـی، محمـود. (۱۳۸۳). روش تفسـیر قـرآن. قم: مؤسسـه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- رسـتمی، علی اکبر. (۱۳۸۰). آسـیب شناسـی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام. رشت: کتاب مبین.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن. جلد اول و دوم. قم: جامعة المصطفی العالمیة.
- سیوطی، جلالالدین عبدالرحمن. (۱۴۰۳ق). الدرّ المنثور. بیروت: دارالفکر.
- شـاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- شـفیعی، دکتر محمد. (۱۳۴۹). مفسران شـیعه. تهران: دانشگاه پهلوی.
- شهیدی صالحی. (۱۳۸۱). تفسیر و تفاسیر شیعه. قزوین: حدیث امروز.
- عقیقی بخشایشـی، عبدالرحیم. (۱۳۷۳). طبقات مفسران شیعه. جلد سوم. قم: نوید اسلام.
- عمیـد زنجانی، عباسـعلی. (۱۳۶۶). مبانی و روش‌های تفسـیر قرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فاکـر میبـدی، علـی (۱۳۷۶) «تفاسـیر روایی قـرن یازدهم هجری.» فصلنامه علوم حدیث، ۳: ۲۳۸-۲۶۲.
- گلدزیهـر، ایگنـاس. (۱۳۸۴). گرایش‌هـای تفسـیری در میان مسلمانان. ترجمه سید ناصر حسینی. تهران: ققنوس.
- مطهـری، مرتضی. (۱۴۰۲ق). مقالات اسـلامیة. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۰). تفسیر و مفسران. جلد اول و دوم. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- ــــــــــ (۱۴۱۸ق). التفسـیر و المفسـرون فی ثوبه القشیب. مشهد: الجامعة الرضویة.
- نجفی، محمد حسـن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شـرح شرائع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامی.

گفت‌وگو

- نسبت فلسفه ملاصدرا و انقلاب اسلامی/ گفت و گوی سمات با دکتر افروغ
- توحید فلاسفه و عرفا/ مناظره میلانی- رمضانی
- فلسفه نه تنها به سؤالی پاسخ نمی‌دهد بلکه در سؤالات تازه‌ای را می‌گشاید!/ گفت‌وگوی سمات با آیت الله شیخ علی کورانی
- ما خودمان را از فضای بیکران وحی محروم کرده‌ایم و این خیلی دردناک است/ آیت الله شیخ سند بحرانی در گفت‌وگو با سمات
- مذهب ابن عربی/گفت‌وگوی سمات با دکتر حسین غفاری

گفت‌وگو ۱

گفت‌وگوی سمات با دکتر افروغ

نسبت فلسفه ملاصدرا و انقلاب اسلامی

زندگینامه

دکتر عماد افروغ متولد سال ۱۳۳٦ در شیراز است. او در سال ۱۳٦۵ در رشته جامعه شناسی از دانشگاه شیراز فارغ التحصیل شد. در سال ۱۳٦۹ در همین دانشگاه مدرک کارشناسی ارشد خود را گرفت و در سال ۱۳۷٦ مدرک دکترای جامعه شناسی خود را از دانشگاه تربیت مدرس دریافت کرد. افروغ در سال ۱۳۷۳ به عنوان دانشجوی نمونه کشور در مقطع دکتری انتخاب شد. افروغ از سال ۱۳۷٦ تا ۱۳۸۲ عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس بود و پس از آن به عضویت هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی درآمد. وی مدیر گروه علم و دین پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی این پژوهشگاه است.
عماد افروغ همچنین عضو پژوهشگاه علوم انسانی و استاد جامعه شناسی دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد.

سوابق:

از جمله سوابق عماد افروغ می‌توان به مدیر گروه اجتماعی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری ۷۳-۷۲ / مدیر کتابخانه مرکزی دانشگاه تربیت مدرس ۷۷-۷٦ / مسئول گروه سیاست داخلی کمیسیون داخلی ، دفاعی و امنیتی دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت ۷۷-۷۹ / مدیر گروه فرهنگ، هنر و تاریخ شبکه یک صدا و سیما ۸۲-۸۰ / تدریس در دانشگاه‌ه‌ای مختلف / دبیر و مسئول کمیته علمی همایش های روشنفکری در ایران و موازین توسعه و ضد توسعه فرهنگی کلان شهر تهران و نمایندگی مجلس شورای اسلامی اشاره کرد.

آثار:

- ترجمه کتاب «قدرت ،نگرشی رادیکال، تألیف استیون لوکس» / تهران ، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵
- فضا و نابرابری اجتماعی ، تهران / دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷
- ایجاد فضای نابرابری های اجتماعی ، تهران / انتشارات بقعه، ۱۳۷۹
- هویت ایرانی، تهران / انتشارات بقعه، ۱۳۸۰
- فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی، تهران / انتشارات فرهنگ و جامعه، ۱۳۷۹ ، چاپ دوم ۱۳۸۰
- چشم اندازی نظری به تحلیل طبقاتی و توسعه / تهران؛ انتشارات فرهنگ و جامعه ۱۳۷۹ ، چاپ دوم ۱۳۸۰
- چالش های کنونی ایرانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی؛ ۱۳۸۰
- اسلام و جهانی شدن ، تهران/ کانون اندیشه جوان، ۱۳۸٤
- رنسانسی دیگر، تهران / کتاب آشنا، ۱۳۸۱
- ترجمه کتاب «روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی» ، تألیف آندرو سایر، تهران / پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بهار ۱۳۸۵
- گفتارهای انتقادی، تهران / انتشارات سوره ، ۱۳۸۵
- مقدمه ای بر ترجمه تئوری رفتار جمعی، تألیف نیل اسملسر و ترجمه رضا دژاکام، تهران/ مؤسسه یافته های نوین، ۱۳۸۰

اشاره
آنچه در زیر از نظر می‌گذرانید، گفتگوی سمات با آقای دکتر افروغ پیرامون نسبت فلسفه ملاصدرا با انقلاب اسلامی است. امیدواریم برای خوانندگان مفید باشد.

سمات: با تشکر از فرصتی که در اختیار سمات قرار دادید. حضرت عالی در بعضی از آثار و مصاحبه هایتان ارتباط وثیقی بین فلسفه ملاصدرا و انقلابِ اسلامی قایل شدید و در بعضی جاها تصریح دارید که انقلاب اِسلامی اساساً ناشی از تفکر فلسفی حضرت امام و حکمت متعالیه است. مثلاً در یک جا عین تعبیر شما این است که انقلاب ریشه در نگرش صدرایی دارد. اولین سؤال این است که شما چه عناصری در فلسفه به مفهوم عام و در حکمت متعالیه به مفهوم خاص آن مشاهده می‌کنید که این ارتباط را بین انقلاب و حکمت متعالیه می‌بینید؟

■ بسم الله الرحمن الرحیم. نقطه عزیمت من، ارائه یک تئوری متناسب با این رخداد خاص در کشور بود. تحلیل‌هایی که در باب انقلاب اسلامی می‌شود، به نظر بنده تحلیل جامع و تبیین دقیقی نیست. وقتی پای تبیین به وسط می‌آید، باید بین دو دسته تبیین تفاوت قایل شد: یکی تبیینی که صرفاً به روابط اعدادی و مبتنی بر تعاقب و انتظام بین پدیده‌ها می‌پردازد و دوم، تبیینی که سعی می‌کند فراتر از این روابط نظم گونه و مشروط و بیرونی، متوجه روابط و سازوکارهای درونی باشد.

حسب روش شناسی رئالیسم انتقادی که سالهاست روی آن کار می‌کنم، هر حادثه ای معلول دو دسته عامل است: یک دسته عوامل علّی و دیگری عوامل اعدادی. عامل علّی به ظرفیتها و قابلیتها و توانمندی هایی که در ذات یک شیء است و می‌تواند حادثه ای را خلق کند بر می‌گردد، اما خلق یک حادثه منوط به مهیا بودنِ سایر شرایط از جمله شرایط بیرونی است. پس هر حادثه ای معلول دو دسته عامل است: عامل علّی و عامل بیرونی.

من احساس کردم تحلیلهایی که در باب انقلاب اسلامی شده، بیشتر عوامل بیرونی و تاریخی و مشروط و اقتضایی را مورد توجه قرار داده است. من به دنبال کشف آن رابطه علّی بودم، یعنی آن رابطه ای که استعداد یک انقلاب را دارد اما بایستی با شرایط بیرونی پیوند بخورد. این عامل را طبعاً در سطوح انتزاعی و تجریدی و اندیشه ای جستجو می‌کردم و نه در سطوح انضمامی؛ تا اینکه به حسب یک روش، به نظریه پرداز و راهبر انقلاب اسلامی توجه کردم و طی یک استنباط فرآیندی (خود استنباط فرایندی نه مبتنی بر قیاس است نه مبتنی بر استقراء. یعنی از طریق حادثه مشاهده شده و با پس روی به دنبال لایه‌های زیرین، سازوکارهای علّی و سطح واقعیت غیر قابل مشاهده برمی گردد) به آراء فلسفی امام رسیدم و برایم محرز شد که بی تردید امام یک فیلسوف صدرایی است.

به هر حال آرای ایشان و عبارات و اشارات مستقیم و غیر مستقیم ایشان، حکایت از این نگرش و تأثیر آن بر انقلاب می‌کند. من به دنبال آن عنصر می‌گشتم و برای من صرف اینکه امام فیلسوفی صدرایی و بدون توجه به دلالت‌های عملی منبعث از این تفکر باشد، کافی نبود. در نهایت در اندیشه امام به نوعی ناثنویت گرایی توحیدی رسیدم که غالبًا از آن با مفهوم"کل گرایی توحیدی" یاد می‌کنم. به هر حال، امام تصریح دارند که این انقلاب یک هدیه و تحفه الهی است که نصیب این ملت غارت زده شده است.این هدیه الهی باید یک صبغه الهی هم داشته باشد. من آن صبغه را در مفهوم ناثنویت گرایی غیر تقلیل گرا و غیر متصلب صدرایی یا کل گرایی توحیدی یافتم که به رغم قبول کثرت شأنی اشیا و موجودات با عنایت به وحدت شخصی وجود، همه چیز را از او و به سوی او می‌داند. این کل گرایی توحیدی حتی در پیوند نظر و عمل هم مشهود است. به تعبیر امام خمینی(ره)، در نظر هم عمل لازم است. حسب این کل گرایی توحیدی، بسیاری ازمواضع امام مثل رابطه دین و سیاست، رابطه اخلاق و سیاست، فرد و جامعه و آخرت و دنیا برایم روشن شد . قطع نظر از این تبیین، بعدها عبارتی از امام در دیدار محمد حسنین هیکل با ایشان دیدم که سندی دیگر بر صحت این مدعا

افروغ: امام تصریح دارند که این انقلاب هدیه و تحفه الهی است که نصیب این ملت غارت زده شده است. این هدیه الهی باید یک صبغه الهی هم داشته باشد. من آن صبغه را در مفهوم ناثنویت گرایی غیر تقلیل گرا و غیر متصلب صدرایی یا کل گرایی توحیدی یافتم که به رغم قبول کثرت شأنی اشیا و موجودات با عنایت به وحدت شخصی وجود، همه چیز را از او و به سوی او می‌داند.

بود. امام در پاسخ به این سؤال که چه شخصیت‌هایی غیر از رسول اکرم(ص) و امام علی(ع) و کدام کتاب‌ها به جز قرآن شـما را تحت تأثیر قرار داده اند، عنوان کرده اند: «شاید بتوان گفت، در فلسفه، ملاصدرا، از کتب اخبار، کافی، از فقه، جواهر. » (صحیفه امام، ج۵، ص ۲۷۱)

همان گونه که اشـاره شد به این نکته رسیدم که در این اندیشه، هیچ ثنویتی در هیچ مرتبه ای راه ندارد. یعنی ثنویت بین دنیا و آخرت، فرد و جامعه، دین وسیاسـت، ذِهن و بدن و. . . ثنویتی که ما در دوران جدید غرب شاهد آن هستیم و از دکارت آغاز شده و احتمالاً با کانت به اوج خود رسیده اسـت. به تعبیر روی بسکار، روشنگری از منظر کانت، یک جهان از هم گسیخته سیستماتیک و یک مجموعـه کامل از ثنویت و انشـعاب بین معرفت و تفکر، بیـن معرفت و ایمان، بین نمود و بود، بین امر متعالی و امر تجربی، بین نظریه و عقل عملی، بین وظیفه و میل و این جهان و آن جهان را ریل گذاری کرد. و البته ابعادی از این دوگرایی در اساطیر یونان باستان و در نگاه انسان یونانی به خدا و بعد هم در مسیحیت و پروتستانتیزم و بورژوازی قابل ردیابی است. بنده این دوگرایی را در نگاه امام و ملاصدرا ندیدم و این برای من بسیار راهگشا بود، احساس کردم گمشده خود را یافته ام. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد هر انقلابی یک وجه اندیشگی داشته باشد و این وجه اندیشگی را بشود به طور خاص در صبغه فلسـفی آن جسـتجو کرد و با عنایت به اینکه هیچ کس و هیچ واقعه ای عاری از فلسفه و اندیشه نیست، احساس کردم این کل گرایی توحیدی و ناثنویت گرایی صدرایی در حکمت متعالیه می‌تواند جوهر برخوردار از سازوکارهای علِی مورد نظر بنده باشد.

البته این پروژه کما کان باز است وبه بحث و بسط بیشتر نیازمند است. این پروژه معرفت شناسی خاص خود را می‌طلبد که هم امعان نظر بیشـتری روی معرفت شناسـی متاثر از هسـتی شناسـی ملاصـدرا صورت گیرد و هم در صورت لزوم با آراء برخی فیلسـوفان مـورد نظر بنده از جمله روی بسـکار تلفیق شـود. یکی از پروژه‌های من، کشف ظرفیت‌های هسـتی شناسی ملاصدرا و دیگری معرفی رئالیسـم انتقادی و تفکر ناثنویت گرایی غایی روی بسـکار است که اگر عمر ما کفاف بدهد، این دو را تلفیق کرده و به عنوان یک معرفت شناسی هماهنگ به جامعه علمی تقدیم کنیم.

> افـروغ: اگر قرار باشـد هـر انقلابـی یـک وجه اندیشگی داشـته باشد و ایـن وجه اندیشـگی را بشـود بـه طور خاص در صبغـه فلسـفی آن جستجو کرد و با عنایت بـه اینکـه هیـچ کس و هیچ واقعـه ای عاری از فلسفه و اندیشه نیست، احسـاس کـردم ایـن کل گرایـی توحیـدی و ناثنویت گرایی صدرایی در حکـمت متعـالیـه می‌تواند جوهر برخوردار از سـازوکارهای علـی مورد نظر بنده باشد.

آقای دکتر! نظریه کل گرایی توحیدی ملاصدرا را بیشتر توضیح دهید. مقصودتان همان نظریه "وحدت وجود"ملاصدراست یا چیز دیگر؟

■ وحدت وجود یا وحدت شـخصی وجود بر پایه اصالت بخشـیدن به وجود و نه ماهیت، به این معنا که در هستی شناسی، یک چیزی تمام این عالم را از نبات و جماد وانسان به هم پیوند می‌دهد و آن همان تفکر اصالت الوجود ملاصدرا است. در این تفکر و سیر استکمالی حرکت جوهری که مرتبط با همین اصالت وجود است، انسان جایگاه ویژه ای دارد. بنده کل گرایی توحیدی خود را به این تفکر احالـه دادم که بی ارتباط با مفهوم اصالت وجود نیسـت. عرض کردم، یک چیزی باید راهنمای من در تفکر ناثنویت گرایی می‌شد و من آن را در اصالت ماهیت نیافتم. اتفاقاً امام در تقریرات فلسفه به صراحت می‌گویند، با اصالت ماهیت نمی شـود عالم را منظومه ای و یکپارچه دید و من چون دنبال یکپارچگـی معنادار توحیـدی بودم، این یکپارچگی توحیدی را در تفکـر اصالت وجودی ملاصدرا و مراتب تشـکیکی ظهور او که از یک ناثنویتی به نام خدا آغاز و به ناثنویتی به نام خدا ختم می‌کند، یافتم. من احسـاس کردم که این تفکر می‌تواند حتی دعوای بین فلاسـفه و عرفا و متکلمین را حل کند و همچنین می‌تواند عامل مؤثری در کل گرایی توحیدی بنده باشد.

شـما بر این اسـاس بین خدا و خلق هم ثنویتی نمی‌بینید؟ یعنی خالق و مخلوق هم یکی و از یک سنخ هستند؟

■ ببینیـد، ما وقتی بحث ناثنویت را طرح می‌کنیم، این طور نیسـت که به همه موجودات وزن یکسـان بدهیم. اصلا این طور نیست. مثل سلسـله مراتب نور است که نور کم داریم و نور متوسط و نـور زیاد. مثل تعبیر به واجب الوجود و ممکن الوجود، یا وجود ضروری و وجود ممکن، یا ضرورت بالـذات و ضرورت بالغیر. بله ما تفاوت قائلیم. اینطور نیسـت که بگوییـم، همه آن قابلیت‌هایی که در خدا هسـت، در خلق هم هسـت. در بحث وجود، ما می‌توانیم از مفهوم اصالت وجود و از مراتب

تشـکیکی وجود یا دقیق‌تر ظهور اسـتفاده کنیم و بگوییم، هرچه وجود مرکب‌تر می‌شـود، به عالم نزدیکتر می‌شـود و هرچه وجود بسیط‌تر می‌شـود به خدا نزدیک‌تر می‌شود. این از یک طرف، و از طرف دیگر قطعاً قائل هسـتیم که آن واجب الوجود و وجود محض و مسـتقل بالذات خالق است، یعنی ضرورت بالذات دارد و بقیه موجودات ضرورت بالغیر دارند.

اینجا دو اشکال ایجاد می‌شود. یکی اینکه مشکل ثنویت حل نشد و ثنویت باز هم به نحوی وجود دارد. اشکال دوم اینکه ملاصدرا می‌گوید:

کل ما فی الکون وهم او خیالاو عکوس فی المرایا او ظلال.

شـما هـم همیـن را می‌گویید؟ملاصـدرا در جمع بندی نهایـی اش از حکمت متعالیـه، دوئیت علت و معلول را رد می‌کند. فلاسـفه صدرایی دوئیت بین واجب و ممکـن را هم رد می‌کنند. یکی از فلاسـفه و عرفای زنده معاصر می‌گوید: آنچه در دار وجود است وجوب است و سخن از امکان برای سرگرمی است و ما اساساً دو چیز نداریم.این معنای حقیقی وحدت وجود است. شما به این قائلید؟

■ من بحث اصالت وجود و مراتب تشـکیکی وجود را مطرح کردم و بعد دنبال حل ثنویت در مراتب هسـتی شناسـی و حکمت عملی بودم. برای خودم این مسئله حل شد، اما اولاً هیچگاه من این اعتقاد را نداشتم که تمام موجودات عالم از یک سعه وجودی واحد بهره مند هستند، ما قائل به مراتب هستیم. ضمن اینکه در بحث خلقت به همین نکته اشاره کردیم. اتفاقاً یکی از نقدهایی که من در کتابم و ترجمه کتاب"سـایر" وارد کردم این بود که رئالیسم انتقادی به این نکته توجه ندارد که خالق آن قوه کیست. یعنی اگر معتقد است، اشیاء اعم از طبیعی و اجتماعی واجد یک قوه هستند و سـازوکارهای علی در آنجا تعریف می‌شود، آن سـازوکارهای علّی، یک خالق و علت می‌خواهد. اشـکالی که من آنجا وارد کردم این اسـت که آنها وارد این قضیه نمی‌شوند، اما من وارد می‌شوم، هرچنـد آنها هم بعضا در این سـطح از یک خدای غالب سـخن به میان می‌آورنـد. بنده معتقدم، ایـن قابلیتـی که وجود دارد و ما می‌توانیم با توجه به ایـن قابلیتها یکپارچگی را در عالم به تصویر بکشیم، خود نکته با اهمیتی است. آنچه جهان ما را یکپارچه می کند، نمود و حادثه‌ها نیست، بلکه جوهر اشیاسـت. در آنجا گفتم، این جوهر اشیاسـت که می‌تواند جهان را یکپارچه کند و من دنبال یکپارچگی در این عالم هستم. آن جوهر خودش نیاز به یک خالق دارد. بنا بر این در تفسیر بنده از نظر ملاصدرا، بحث علت و معلول و خالق و مخلوق بحثی جا افتاده است.

یعنی علت و معلول بر اساس مبانی فلاسفه و عرفا دو چیزند؟

■ کاملا. اصلا باید دو چیز باشند، اما دو چیز مغایر و مستقل از هم نیستند. به نظر می‌رسد شما تنها به جدایی محض می اندیشید و عنایت به ارتباط در عین متفاوت بودن یا به عبارتی وحدت در عین کثرت ندارید. صدرائیان از مفهوم وجود مسـتقل و وجود رابط استفاده می‌کنند. وجود مستقل واقعیتی اسـت که از هیچ جهتی(ذات، صفت و فعل) هیچ وابسـتگی به غیر ندارد و در مقایسـه با وجود رابطی که واقعیتی فی نفسه لغیره است (قائلین به اصالت ماهیت)، وجود رابط فاقد جنبه فی نفسه است و فقط لغیره است. پس وجود رابط چیزی نیست جز همان خود ربط و وابستگی و قیام و صـدور و حلـول و اتحاد و عروض و امثال اینها (عبدالرسـول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد اول، ۲۰۲-۲۰۷) چگونه شما از این آرا که ترجیح می‌دهد بدون نفی علیّت، در مرتبه ای به جای علّیت و جعل از مفهوم تشأن و تجلی استفاده کند، استنباط می‌کنید که علت و معلول دو چیز نیستند یا یک چیزند؟ به عبارت دیگر، عدم مغایرت واقعیت علت و واقعیت معلول به معنای عینیت و یگانگی آنها نیست، به طوری که همان واقعیتی که مصداق مفهوم علت است، خود بعینه مصداق مفهوم معلول هم باشـد یا دست کم شامل آن باشد، به نحوی که واقعیت معلول جزیی از واقعیت علّت باشـد. بلکه صرفاً به این معناسـت که معلول به جای اینکه مغایر واقعیت علّت باشد، شـأنی از همان خود واقعیت علّت اسـت.(همان، ص۲۲۰) از سوی دیگر، نفی مطلق کثرت که در حقیقـت به نفی مطلق ممکنات و معلولات باز می‌گردد، نفی حکم بدیهی اولی عقل اسـت و نفی

افـروغ: وحـدت وجـود یـا وحـدت شـخصی وجود بر پایـه اصالـت بخشـیدن به وجـود و نه ماهیـت، به این معنا که در هسـتی شناسی، یـک چیزی تمـام این عالم را از نبـات و جماد وانسـان به هـم پیوند می‌دهـد و آن همـان تفکر اصالـت الوجود ملاصدرا است. در این تفکر و سـیر اسـتکمالی حرکـت جوهری کـه مرتبط با همین اصالت وجود اسـت، انسان جایگاه ویـژه ای دارد. بنده کل گرایی توحیـدی خود را به این تفکـر احاله دادم که بی ارتبـاط با مفهوم اصالت وجود نیست.

بدیهیات اولیه عقل جز سفسطه نیست.(همان)

اولا این که آقای عبودیت می‌گویند معلول شـأنی از شئون علت است دقیقاً به معنای این اسـت که معلول جزئی یا حصه ای و یا مرتبه ای از علت است و چیزی غیر از علت نیسـت مانند امواج دریا که حقیقتشـان همان حقیقت دریا و آب است و چیزی جز دریا نیسـتند.و این به معنای انکار خالق و مخلوق و انکار خلق از عدم و انکار بسـیاری از ضروریات دیگر اسـت. و البته آقایان تحاشـی از انکار صریح کثرات و مخلوقات و ممکنات هم ندارند:

"حق مشـهود اسـت و خلق موهوم... زیرا جز یکی بیش نیسـت و جز او عدم است."(مآثر آثار (گزیده آثار آیت الله حسن زاده)، ۸۹/۲)

"چون یک وجود هست و بود واجب و صمد، از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟ (مآثر آثار(گزیده آثار آیت الله حسن زاده)، ۷۲/۱)

ابـن عربی می‌گوید:"فالحضـره الوجودیه إنما هی حضره الخیال ثم تقسـم ما تراه من الصور إلی محسوس و متخیل و الکل متخیل وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد... ولا یقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائیه."(فتوحات ۵/ ۵۲۵)

تصور می‌کنم به حد کافی توضیح داده شد، جایگزینی تجلی و تشأن به جای علّیت و جعل به معنای یک چیز دانسـتن علّت و معلول نیسـت. البته همان طور که عبودیت نیز یادآور می‌شود، درک عمیق این نظریه دشوار است. به تعبیر وی، نظریه وجود رابط معلول و نتیجه آن، که وحدت شخصی وجود است، نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است به این معنا که آنها معدوم باشند یا به این معنا که هر شیئی واجب بالذات باشد یا به این معنا که ممکنات صرفاً اموری منتزع از وجود واجب بالذات باشند یا به این معنا که عین واجب بالذات یا جزء آن باشند و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد یا اینکه واجب بالذات به منزله روح باشد و ممکنات به منزله جسم او یا اینکه واجب بالذات همان کل جهان، یعنی مجموع ممکنات باشد، نه واقعیتی علی حده یا اینکه واجب بالذات صرفاً امری منتزع از وجود ممکنات باشـد. همه این شـقوق، از دیدگاه همه فلاسفه مسلمان و بویژه از نظر صدرالمتألهین، عقلاً باطل و شرعا کفر است.(همان، ص۲۰۰) البتـه بنده در بحث قابلیت‌های وجود رابـط در نظام علّی و معلولی که می‌تواند بحث ماهیت را به میان بکشد ابهاماتی دارم که انشاءالله با مطالعه و تحقیق بیشتر مرتفع خواهد شد.

افـروغ: جایگزینی تجلی و تشأن به جای علّیت و جعل به معنای یک چیز دانسـتن علّت و معلول نیسـت. البته همان طور که آقای عبودیت نیـز یـادآور می‌شـود، درک عمیـق ایـن نظریه دشـوار اسـت. به تعبیر وی، نظریه وجـود رابط معلـول و نتیجه آن، کـه وحـدت شـخصی وجود است، مسـتلزم انکار مخلوقات و ممکنات نیست.

ماهیـت که از نظر او اعتبار محض و وهم اسـت!در منظـر صدرا ما اصلاً غیر از وجود چیزی نداریم.

ماهیت همان نسـبت حکمیه و تصویر وجود مذکور است در ذهن. ماهیت، حکایت واقعیت خارجی است و مرآت آن است و به تعبیر دیگر، واقعیت خارجی، در ذهن به صورت ماهیت نمایان و ظاهر می‌شـود.(همان،ص۲۰۱-۲۲۸) بنابراین به هیچ وجه نباید آن را با وهم و اعتبار بی ریشـه یکی دانسـت. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، ماهیت از معقولات ثانی فلسفی است (تبیین براهین اثبات خدا،ص۲۲) و منشأ انتزاع بیرونی دارد. البته یکی از سئوالات من این است که به نظر می‌رسد ملاصدرا تا حدودی در بحث ماهیات و طبیعیات خوب وارد نشده! و من در پروژه خودبه دنبال یک U می‌گـردم کـه از ناتئویت گرایی اولیه آغاز کند و از طریق طبیعیات و موجودات و با یک نگرش فرایندی و تکاملی به ناتئویت گرایی غایی ختم شود. به نظر می‌رسد دغدغه اصلی ملاصدرا، اثبات حـق تعالی و به تعبیر آیت الله جوادی آملی صمدیـت و نامتناهی بودن ذات واجب و نیز نامحدود بودن فیض الهی(همان، ص۱۵۴) اسـت و چندان دلمشـغول طبیعیات و ماهیات نیست. البته این قول نهایی من نیست، این حدس خام و اولیه بنده و پرسشی برای تحقیقات من است. برای نمونه، رئالیسـم انتقادی از طبیعیات آغاز می‌کند و به خدا می‌رسـد. به نظرم رئالیسم انتقادی شروع خوبی ندارد، اما پایان خوبی دارد. برعکس به نظر من، تفکر صدرایی شـروع خوبی دارد اما به خوبی وارد بحث طبیعیات و سـازوکارهای تحول و تکامل به رغم اشارت نیکو به حرکت جوهری نمی‌شود و تا حدودی دسـت ما را قطع نظر از قابلیت‌های انتقـادی عملی و اخلاقی قابل توجه آن برای یک

نگرش انتقادی در برخورد با حوادث و رخدادهای عالم می‌بندد.

دلیلش این است که ملاصدرا قائل به ماهیت و وجود مخلوقات نیست و اصالت وجود یعنی عدمی بودن ماهیات. لذا به تعبیر مرحوم شیخ هادی تهرانی، فلسفه در واقع انکار وجود خداست، زیرا در نهایت خدایی را اثبات می‌کند که عین وجود عالم است نه خالق عالم و به تعبیر نهایهٔ الحکمهٔ«هی (یعنی حقیقهٔ الوجود) عین الاعیان و حاق الواقع»!

در بالا به آن اشاره کردم، ماهیت در اندیشه ملاصدرا به هیچ وجه عدم نیست و حد وجود و نسبت حکمیه است. البته من به این پاسخ قانع نیستم و در حال تحقیق بیشتر در این خصوص هستم، اما در برابر انتساب وهم و عدم به ماهیت از سوی شما به ملاصدرا، به شدت از ایشان دفاع می‌کنم. به علاوه‌اینطور نیست که بنده خود را دربست در اختیار یک تفکر قرار داده باشم. همانطور که در باب اندیشه ملاصدرا برداشت‌ها و شرح‌های متعددی وجود دارد، بنده هم برای تحقیق بیشتر، برداشت اولیه خود را دارم.همانطور که از رئالیسم انتقادی روی بسکار استفاده کرده ام، از تفکر اصالت وجودی ملاصدرا هم بهره برده ام. شرح و تفسیر من از ملاصدرا این است و اگر شما نقدی دارید باید به شرح منِ از ملاصدرا وارد کنید . تفسیر من از ملاصدرا این است که علّیت در نگاه او امری کاملا جا افتاده است. جالب است بدانید، خود علّیت به عنوان یک رابطه بلا تردید و حاکم بر هر استدلالی، مورد تایید آقای جوادی آملی به عنوان یک نوصدرایی است. ایشان خیلی جدی از علّیت دفاع می‌کنند، بر این مبنا که بخشی از سازشِ در این عالم بر پایه رابطه بین علت و معلول قابل تفسیر است. به تعبیر ایشان، نظام علّی و معلولی نشانه صلح و آشتی هر موجودی با علل پیدایش و اسباب پرورش دهنده خود بوده و دلیل انس او با معالیل و آثار خود خواهد بود.(حماسه و عرفان، چاپ سوم، ص۲۱)

یعنی شما می‌گویید حضرت آقای جوادی آملی می‌گویند: علت معلول را خلق می‌کند؟

به وجود می‌آورد.

یعنی از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد، یعنی نبوده و سپس بود شده، یعنی ابتدای وجود داشته است؟

بله، با همین صراحت و با ظرافت‌هایی در بحث حرکت جوهری.

معنای به وجود آوردن این است که اگر چیزی به وجود بیاید حادث است. یعنی شما فکر می‌کنید فلسفه و ملاصدرا و حضرت آقای جوادی معتقدند عالم خلق شده است؟ یعنی در ابتدا نبوده و بعداً ایجاد شده است؟

بله همین طور است.

اینطور نیست، چون قدم عالم و ازلیت عالم که اجماعی فلاسفه است می‌فهماند که خلق و آفرینش را قبول ندارند.

این طور نگویید! اینها ضرورت ذاتی را از ضرورت منطقی تفکیک می‌کنند. در ضرورت ذاتی، می‌گویند این به ذاتش بر می‌گردد و تنها موجودی که می‌تواند بهره مند از مفهومی به نام ضرورت بالذات باشد خداوند است و بقیه ضروری بالغیر هستند. به تعبیر استاد مطهری، ضرورت ذاتی این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد به صورت مطلق، بی آنکه مشروط به شرط خارجی خاصی باشد.(اصول فلسفه و روش رئالیسم،ص۹۳) معنای ضروری بالغیر در مورد این عالم یعنی قطعاً عدمی بوده است. بنده

دکتر افروغ: وحدت وجود یا وحدت شخصی وجود بر پایه اصالت بخشیدن به وجود و نه ماهیت، به این معنا که در هستی شناسی، یک چیزی تمام این عالم را از نبات و جماد وانسان به هم پیوند می‌دهد و آن همان تفکر اصالت الوجود ملاصدرا است. در این تفکر و سیر استکمالی حرکت جوهری که مرتبط با همین اصالت وجود است، انسان جایگاه ویژه ای دارد. بنده کل گرایی توحیدی خود را به این تفکر احاله دادم که بی ارتباط با مفهوم اصالت وجود نیست.

سمات: ملاصدرا می گوید:

کل ما فی الکون وهم او خیال
او عکوس فی المرایا او ظلال.

شما هم همین را می گویید؟ ملاصدرا در جمع بندی نهایی اش از حکمت متعالیه، دوئیت علت و معلول را رد می‌کند. فلاسفه صدرایی دوئیت بین واجب و ممکن را هم رد می‌کنند. یکی از فلاسفه و عرفای زنده معاصر می‌گوید: آنچه در دار وجود است وجوب است و سخن از امکانِ برای سرگرمی است و ما اساساً دو چیز نداریم. این معنای حقیقی وحدت وجود است. شما به این قائلید؟

شخصاً معتقدم که عدمی بوده و خداوند اشیا را از عدم خلق کرده است.

در هر صورت حکمت متعالیه قائل به غیر نیست (غیرتش غیر در جهان نگذاشت) تا نوبت به بحث از ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر برسد. خلق از عدم را هم تقریباً هیچ فیلسوفی نمی‌گوید! خصوصاً ملاصدرا که اصلاً قائل به این نیست. یکی از وجوه تمایز جدی بین فلاسفه با متکلمان الهی این است که متکلم قائل به خلق از عدم (لا من شئ) است ولی فیلسوف قائل به خلق از عدم نیست.

■ این شرح شماست.

این تصریح فلاسفه است. آنان خلق از عدم را که متکلمین الهی قائلند به سخره می‌گیرند و محال می‌دانند.

■ من اگر مواردی آوردم که فیلسوفان خلق از عدم را گفته باشند چه؟

اگر شما آوردید، ما مرید و دست بوس همه فلاسفه می‌شویم، به شرطی که بازی با الفاظ نباشد. چون آقایان فلاسفه با الفاظ خلق از عدم بازی می‌کنند. خلق از عدم چنان که در روایات هم آمده معنای خیلی واضحی دارد و به معنای خلق لا من شیء است. به تعبیر امیر المومنین علیه السلام "لا من اصول ازلیة"یعنی عالم از مواد اولیه نبوده که خدا عالم را از آن خلق کند ، بلکه نبوده و بود شده است.

■ پس کافی است من از کلمات فلاسفه این را برای شما بیاورم که خداوند عالم را از هیچ خلق نموده است؟

اگر این را بیاورید معنایش این است که فلاسفه ما همگی متکلمان الهی بوده‌اند و ما دست آنها را می‌بوسیم. اما اگر نیاورید چه؟

■ چشم می‌آورم. لطفاً به عبارات زیر توجه کنید: آیت الله جوادی آملی، ذیل برهان امکان و وجوب در خصوص اثبات خدا می‌نویسند: اگر به اشیای موجود و محقق در خارج و از جمله در طبیعت بنگریم، مشاهده می‌نماییم که هستی یا نیستی برای آنها ضروری نیست و شاهد این ادعا، حدوث و فنای آنهاست، زیرا اگر هستی برای آنها ضروری بود، سابقه یا لاحقه عدم نمی یافتند و اگر نیستی برای آنها ضروری بود، هرگز موجود نمی‌شدند....حادث شدن چیزی که نبود یا از بین رفتن شیئی که موجود بود، دو وصفی است که تنها در اشیایی که ممکن الوجود باشند، یافت می‌شود، البته این دو وصف، یعنی حدوث و فنا از جهت مفهوم، با مفهوم امکان مغایر است، هرچند که حدوث و فنا از اوصاف موجودات ممکن است، لیکن می‌توان ممکنی را تصور کرد که حدوث زمانی نداشته یا از تغییرات و تحولات زمانی مصونیت داشته باشد، نظیر فیض و فضل الهی که به مفاد « دائم الفضل علی البریه»، دائمی بوده و محدودیت زمانی ندارد یا مانند نفس انسانی که مجرد از ماده بوده و بر فرض حدوث، از لحاظ بقاء، در بهشت یا دوزخ، خالد و جاودان است یا مانند وجه الهی که همواره دارای جلالت و کرامت است «و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام».(تبیین براهین اثبات خدا، ص۱۴۷-۱۴۸)

علاوه بر عبارت فوق به نقل قول زیر از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد اول، ذیل بحث حرکت جوهری توجه کنید: به عقیده صدرالمتألهین، نظریه حرکت جوهری مشکل[حدوث زمانی، ذاتی و دهری] را به نحوی حل می‌کند که بر دیدگاه دینی نیز منطبق است. برای فهم رأی او در باب حدوث زمانی عالم، باید توجه کنیم که به عقیده او اولاً، موجودات مجرد متعلق به صقع الهی‌اند نه متعلق به عالم.

افروغ: عدم مغایرت واقعیت علت و واقعیت معلول به معنای عینیت و یگانگی آنها نیست، به طوری که همان واقعیتی که مصداق مفهوم علت است، خود بعینه مصداق مفهوم معلول هم باشد یا دست کم شامل آن باشد، به نحوی که واقعیت معلول جزیی از واقعیت علّت باشد. بلکه صرفاً به این معناست که معلول به جای اینکه مغایر واقعیت علّت باشد، شأنی از همان خود واقعیت علّت است. از سوی دیگر، نفی مطلق کثرت که در حقیقت به نفی مطلق ممکنات و معلولات باز می‌گردد، نفی حکم بدیهی اولی عقل است و نفی بدیهیات اولیه عقل جز سفسطه نیست.

سمات: این که گفته شود معلول شأنی از شئون علت است دقیقاً به معنای این است که معلول جزئی یا حصه ای و یا مرتبه ای از ذات علت است و چیزی غیر از علت نیست مانند امواج دریا که حقیقتشان همان حقیقت دریا و آب است و چیزی جز دریا نیستند. و این به معنای انکار خالق و مخلوق و انکار خلق از عدم و انکار بسیاری از ضروریات دیگر است. و البته آقایان تحاشی از انکار صریح کثرات و مخلوقات و ممکنات هم ندارند و می گویند:"حق مشهود است و خلق موهوم... زیرا جز یکی بیش نیست و جز او عدم است."

در نتیجه، واژه «عالم»، در متون دینی، فقط شامل موجودات جسمانی است، نه موجودات روحانی و مجرد. ثانیا آنچه حقیقتاً موجود است و محکوم به حدوث یا غیر حدوث است، تک تک موجودات عالم‌اند و کل عالم، به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی حده نیست تا دارای احکامی خاص غیر از احکام اجزائش باشد، به زبان دیگر، عالم یک کل اعتباری است نه حقیقی و حکم آن، از نظر حدوث یا قدم، حکم اجزاء آن است. پس اگر اجزاء آن حادث باشند، عالم هم حادث است. ثالثاً، طبق نظریه حرکت جوهری، هر موجود جسمانی ای عین سیلان و حرکت است و در عالم اجسام چیزی یافت نمی‌شود که در دو «آن» باقی باشد، اعم از جواهر آن یا اعراضش و رابعاً، حرکت و سیلان چیزی جز حدوث و زوال تدریجی و مستمر نیست. بر اساس این چهار مقدمه، باید گفت عالم و هرچه در آن است، آن به آن در حال حدوث اند، آن هم حدوث زمانی و در آن چیزی یافت نمی‌شود که حادث نباشد، زیرا طبق مقدمه اول، کل عالم اجسام، حکمی جز حکم تک تک اجسام ندارد، اگر آنها یا حتی برخی از آنها حادث باشند، آن هم حادث است و، طبق مقدمه سوم و چهارم، بی استثنا تمام اجزاء عالم طبیعت، یعنی هر جسمی، در هر آنی، در حال حدوث است، کما اینکه در حال زوال هم هست، پس عالم و کل آنچه در آن هست حادث اند.(ص۳۸۴-۳۸۵).

امیدوارم با این نقل قول‌های صریح، مواضع شما نسبت به فلاسفه از جمله فیلسوفان صدرایی نرم‌تر شود. فبشر عبادی الذین یستمعون القول...

اما قطع نظر از این مطلب، بحث من بحث قوه است. در بحث علّیت، نظر من ممکن است با نظر فلاسفه فرق کند. در بحث فوق، من در مقام دفاع از فیلسوفان بودم، اما ممکن است نظر شخصی من چیز دیگری باشد. بحث من این است که هر شیء یا موضوع که می‌تواند طبیعی یا اجتماعی باشد، قابلیتهایی دارد که می‌تواند حوادثی را خلق کند. این قابلیت‌ها سطح زیرین و غیر قابل مشاهده واقعیت اند، مثل قدرت اشتعال باروت یا قدرت خاموش کردن آتش توسط آب یا قدرت بارور شدن دانه گندم. اینها برای اینکه قابلیت هایشان به فعلیت برسد نیاز به یک سری عوامل بیرونی دارند. من اساساً علیت را به وجه بیرونی تعریف نمی‌کنم و این تفاوت تعریف من با تعریف علت و معلول غالب فلاسفه است. من علیت را به آن قوه و استعداد درونی می‌برم که فعلیت آن محتاج به عوامل متعددی است. لذا حسب نگاه بنده، پیش بینی و تبیین با هم قرین نیستند، یعنی شما می‌توانید تبیین بکنید ولی پیش بینی نکنید. پیش بینی یعنی اتفاقی که می‌افتد و منوط به تحقق شرایط اعدادی است و این شرایط اعدادی ممکن است فراهم بشوند یا نشوند. به علاوه، نظر من این است که موضوع و قابلیت آن قوه ایجاد شده است. علت و معلول به خالق قوه و مخلوقی به نام قوه بر می‌گردد. یعنی اگر از من سؤال کنید این قوه از عدم بوده یا نه، من می‌گویم این قوه از عدم خلق شده و علت خداست و از عدم قوه را خلق کرده است. اما شما گفتید فلاسفه ما این قول را باور ندارند.

و ما برای شما دلیل آوردیم که فلاسفه ما قائل به ازلیت عالم نیستند. به علاوه فیض علی الدوام خدا را که به آن اشاره شد فراموش نکنید. ظاهراً که با نقل قول‌های بالاو حسب معیارهای شما، نباید در توحید استوار فلاسفه اسلامی تردیدی باشد.

فیض و خلق علی الدوام معنایی جز همان قدم عالم ندارد. بر اساس مبانی برهانی قرآن و عترت، فیاض بودن به معنای خالق بودن از صفات فعل الهی است و نه از صفات ذات. و اما در مورد کدهایی که از حضرت آقای جوادی نقل کردید باید عرض کنم که ایشان مجردات و ممکنات را به صقع ذات الهی راه می‌دهند و به قدم و ازلیت آنها تصریح می‌کنند و حدوث را به تک تک تغییرات عالم نسبت می‌دهند نه به کل و مجموعه حوادث و مجموعه حوادث را بی نهایت و دائمی و قدیم و ازلی می‌دانند که همه اینها همان عقیده قدم عالم است. ایشان نظریه متکلمین در باره حدوث عالم را به انحای مختلف رد می‌کنند و بلکه عنوانی دارند تحت عبارت: "برهان حدوث و نقد تفکر کلامی درباره آن"!(آیت الله جوادی آملی ، تسنیم، جلد ١٦ - صفحه٦٠٨)

دکتر افروغ: ماهیت در اندیشه ملاصدرا به هیچ وجه عدم نیست و حد وجود و نسبت حکمیه است. البته من به این پاسخ قانع نیستم و در حال تحقیق بیشتر در این خصوص هستم، اما در برابر انتساب وهم و عدم به ماهیت از سوی شما به ملاصدرا، به شدت از ایشان دفاع می‌کنم. به علاوه اینطور نیست که بنده خود را دربست در اختیار یک تفکر قرار داده باشم.

بدون شـک متکلمین، تمام ما سـوی الله را به کل هویت آن حتی نفـس زمان را حادث می‌دانندبه گونـه ای فراتر از حرکت جوهری که فلسفه گوید،اما ایشان می‌گویند:

"عالم در محور عوارض و اوصاف متغیّر اسـت و هر متغیّری نیز در محور تغیّرش حادث اسـت، بنابراین عالم در محور اعراض و عوارض و اوصاف حادث است نه در متن هویت خود."! (آیت الله جوادی آملی، تسنیم، جلد ١٦ –صفحه ٦١٠)

و از اعتقاد فلاسفه به قدم عالم چنین دفاع می‌کنند:

"تسلسل اوصافِ حادث، چون تعاقبی اسـت و اجتمـاع در وجود نیست، محال نیست؛ یعنی ممکن است اصل جرم ازلی باشد و اوصاف آن که جسم و جرم بدون آنها نخواهد بود، به گونه نامتناهی و متعاقب نه مجتمع، یافت شـوند، پـس حدوثْ متعلق به روبنـای عالم طبیعت است نه زیربنای آن." (آیت الله جوادی آملی، تسنیم، جلد ١٦ –صفحه ٦١٤)

بـاز تاکیـد می‌کنم که اعتقـاد به وجوب دوام فیـض الهی، حتی به اعتراف فلاسـفه، مستلزم قدم عالم است، بلکه یکی از ادله ایشان بر قـدم عالم همین نظریه وجوب دوام فیض اسـت، بـا این حال باز هم ایشان در مقابله با مذهب متکلمین، واثبات قدم عالم می‌گویند:

"محققین شـریعت و آشـنایان با حکمت، فیـض خداوند را قدیم دانسـته و تعطیل محض را در هیچ فرضی جایز نمی‌دانند، و لیکن غیر محققیـن از اهل کلام از ادراک امتیاز قِـدَم عالم و دوام فیض محروم مانده‌انـد و به همین دلیل به تعبیر شـیخ رئیس، در تلاش برای اثبات حـدوث عـالـم نیز نـاکام مانده و ناخـود آگاه به اثبات حـدوث خداوند پرداختـه اند؛ زیرا آنها حدوث عالم را به معنای تعطیل فیض دانسـته و از آن پس، ایجاد اوّلین مخلوق را به اراده و مشـیت خداوند اسـتناد داده انـد، بـه این صورت کـه خداوند بعد از آن که هیـچ چیزی نبوده، اراده ایجاد اشـیاء را نمود."(آیت الله جـوادی آملی، رحیق مختوم جلد ١-٣صفحه ٣٢٦)

باز هم در دفاع از عقیده فلاسفه در مورد قدم عالم می‌گویند:

"چاره ای جز استناد عالم به اراده ذاتی واجب نیست، و اراده ذاتی که غیر از اراده فعلی بوده و در بعضی از شواهد شرعی نیز مورد اشاره واقع شده است،گرچه از جهت مفهوم، مغایر با علم و قدرت و... است و لیکن از جهت مصداق، عین آنها و در نتیجه همانند آنها قدیم و ازلیّ است؛... حدوث زمانی عالم به معنای تعطیل فیض نه تنها غیر مبرهن و باطل است بلکه تصور آن نیز مخدوش و ناروا و فرض آن غیر ممکن است..." (آیت الله جوادی آملی،رحیق مختوم جلد ١-٣ - صفحه٣٢٦)

آقـای دکتـر، جدای از ایـن بحث یک سـؤال این اسـت که چه ضرورتـی دارد مـا الزاما اثبات عـدم ثنویت کنیم. بله، مـا یک ثنویت باطل داریم که مذموم و شـرک مسـلم اسـت و آن این است که خالق خیر و شر را جدا می‌دانند. اما متکلمین شیعه که قائل به ثنویت هستند، این را نمی‌گویند. آنها می‌گویند، اگر ما خالق را واحد احد بدانیم و کنه و حقیقـت مخلوق را جـدای از خالقِ بدانیم، اثبات یک ثنویت کرده‌ایم کـه هیچ اشـکالی هم ندارد و اصلا توحید واقعـی مبتنی بر این ثنویت است.در مخلوقات، ما می‌توانیم از جهاتی اثبات وحدت کنیم و بگوییم همـه مخلوق خدا و آیتی بر وجودِ خالقند. امـا از جهتی، بین مخلوقات هم اثبات ثنویت می‌کنیم: مثلاً بین فرشته و آدم ثنویت است و هر یک

افـروغ: جالـب اسـت بدانیـد، خود علّیت به عنوان یک رابطه بلا تردید و حاکم بر هر اسـتدلالی، مورد تایید آقای جـوادی آملـی به عنـوان یک نوصدرایی است. ایشان خیلی جدی از علّیـت دفاع می‌کننـد، بر این مبنا که بخشـی از سـازش در این عالم بـر پایـه رابطه بیـن علـت و معلول قابل تفسیر اسـت. به تعبیر ایشان، نظام علّـی و معلولی نشـانه صلح و آشـتی هر موجودی با علل پیدایش و اسـباب پرورش دهنـده خود بوده و دلیـل انس او بـا معالیل و آثار خود خواهد بود.

سمات: یعنی شما می‌گویید حضرت آقای جـوادی آملـی می‌گویند: علت معلول را خلق می‌کند؟

افروغ: به وجود می‌آورد.

سمات: یعنی از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد، یعنی نبوده و سـپس بود شـده اسـت، یعنی ابتدای وجود داشته است؟

افـروغ: بلـه، بـا همیـن صراحت و بـا ظرافت‌هایـی در بحـث حرکـت جوهری.

سـمات: معنای به وجود آوردن این اسـت که اگر چیزی به وجـود بیاید حادث است. یعنی شما فکر می‌کنید فلسـفه و ملاصـدرا و صدراییـان معتقدنـد عالـم خلق شـده اسـت؟ یعنـی در ابتدا نبـوده و بعـداً ایجاد شده است؟

افروغ: بله همین طور است.

سمات: اینطور نیسـت، چـون قدم عالـم و ازلیـت عالـم کـه اجماعـی فلاسفه اسـت می‌فهماند که خلق و آفرینش و ایجاد را قبول ندارند.

افـروغ: معنای ضـروری بالغیر در مورد این عالم یعنی قطعاً عدمی بوده اسـت. بنده شـخصاً معتقدم که عدمـی بوده و خداوند اشیا را از عدم خلق کرده است.
سـمات: حکمـت متعالیـه قائل بـه غیر نیست (غیرتش غیر در جهان نگذاشت) تـا نوبت بـه بحث از ضـرورت بالذات و ضرورت بالغیر برسد. خلق از عدم را هم تقریباً هیچ فیلسوفی نمی‌گوید! خصوصاً ملاصدرا که اصلاً قائل به این نیست.
افروغ: این شرح شماست.
سمات: این تصریح فلاسفه است. آنان خلق از عـدم را که متکلمین الهی قائلند به سخره می‌گیرند و محال می‌دانند.
دکتـر افروغ: من اگر مـواردی آوردم که فیلسـوفان خلق از عدم را گفته باشـند چه؟
سـمات: اگـر شـما آوردید، مـا مرید و دسـت بوس همه فلاسـفه می‌شویم، به شـرطی که بـازی با الفاظ نباشـد. چون آقایـان فلاسـفه بـا الفاظ خلـق از عدم بـازی می‌کنند. خلق از عـدم چنانکه در روایـات هم آمده معنـای خیلی واضحی دارد و به معنای خلق لا من شـیء است. به تعبیر امیر المومنین علیه السـلام "لا من اصـول ازلیة"یعنی عالم از مواد اولیه نبـوده که خـدا عالـم را از آن خلق کند ، بلکه نبوده و بود شده است.
افروغ: پس کافی اسـت مـن از کلمات فلاسـفه ایـن را برای شـما بیـاورم که خداوند عالم را از هیچ خلق نموده است؟
سمات: اگر این را بیاورید معنایش این است که فلاسفه ما همگی متکلمان الهی بوده‌اند و ما دست آنها را می‌بوسیم.

ویژگی خاص خود را دارند. بین انسـان و جن ثنویت اسـت. بین همـه اینها با حیوانات ثنویت اسـت.در خود انسـان‌ها همین طور، بین حق و باطل ما ثنویت داریم. اساساً اصل همه دعواهای تاریخ همین ثنویت است. در تاریخ بین حق و باطل دائما نزاع بوده است. ثنویت بین شیطان و غیر شیطان؛ ثنویت بین موسی و فرعون و. . . سئوال این است که شما چه اصراری بر نفی ثنویت دارید؟ نکته دیگـری که اضافه می‌کنم این اسـت که اتفاقاً بر اسـاس مبانی و مبـادی ملاصدرا و از حکمت متعالیه و نظریه وحدت وجود و از ابن عربـی که از ارکان اساسـی حکمت متعالیه اسـت ، انقلاب و ظلم سـتیزی و اسـتکبار سـتیزی بیرون نمی‌آید! اصلاً اینها تصریح به پلورالیزم می‌کنند. مولوی می‌گوید:
چون که بی رنگی اسـیر رنگ شد ـ موسی ای با موسی ای در جنگ شد!
می گوید: چون موسـی و فرعون اسیر رنگ و تعینات شدند با هـم جنگیدند، اگر به ذات خودشـان که هـر دو مرتبه ای از ذات و وجود خدا هستند بر می‌گشتند، چه دعوا و نزاعی داشتند؟
اتفاقاً بر اساس وحدت وجود است که شبستری بت پرستی را عین دین می‌داند و می‌گوید:
مسـلمان گر بدانستی که دین چیسـت ـ یقین کردی که دین در بت پرستی است! !
براسـاس وحدت وجود اسـت کـه ابن عربی دسـت به تأویل باطـل آیات قرآن زده و می‌گوید:موسـی به هارون تشـر زد که تو چرا مانع گوسـاله پرستی قوم من شدی؟! اینها داشتند مرتبه ای از ذات خـدا و جلـوه ای از جلـوات ذات خدا را عبـادت می‌کردند. اصـلاً از نظر هـر عاقلی، پلورالیزم مانع مبـارزه و انقلاب و عدالت خواهی و استکبارسـتیزی اسـت. پلورالیزم یعنی اینکه بین حق و باطل فرقی نیسـت. بین امام حسین علیه السلام و یزید معاذ الله فرقی نیست. بین امام و پهلوی فرقی نیست و همه جلوه حق اند. خلاصه آقای دکترا! از این پلورالیزم انقلاب و مبارزه و دفاع مقدس بیرون نمی‌آید!

■ تصور می‌کنم جواب بخش اول سـئوال شما در عبارات فوق مستتر باشد، لکن از باب تأکید به چند نکته در مورد عبارات شما اشاره می‌کنم: اولاً با عبارت "قدم عالم" شما هم عقیده ام، به شرطی که منظور شما "قدم زمانی" نباشد، چون زمان خود مخلوق خداوند و متعلق به حیات جسمانی و مادی است و نباید آن را ظرف مستقلی فرض کرد که خدا در این ظرف، قدیم باشد و دست به خلقت بزند. به عبارت دیگر نباید فیض و خلقت خداوندی را محصور در حیات جسمانی کرد و حدوث را صرفاً زمانی دانست، و بر اساس نقل قول شما، حق با آیت الله جوادی آملی است که تقلیل حدوث به حدوث زمانی عالم را که به معنای تعطیلی فیض الهی است، از اساس باطل می‌داند. ثانیاً در بخش اول عبارات خود، هیچ مستندی ارائه نکرده اید و فقط عبارت" برهان حدوث و نقد تفکر کلامی درباره آن " را قید کرده اید. ثالثاً همان گونه که به نقل از ایشان آوردم: " می‌توان ممکنی را تصور کـرد که حدوث زمانی نداشـته یا از تغییرات و تحولات زمانی مصونیت داشـته باشـد"، مشـاهده می‌کنید که در اینجا نیز سـخن از ممکن غیر ضروری بالذات اسـت. اما در مورد بخش نهایی سؤال شما، ببینید، در بحث شما چند نکته وجود دارد کـه به اختصار به آن اشـاره می‌کنـم، اولاً تعبیر«آیتی بر وجود خدا» همان

تعبیر وجود رابط و تجلی و نشانه خدا بودن واقعیات است که مورد تأکید حکمت متعالیه است. ثانیاً درست است که بین فرشته و انسان تفاوتی وجود دارد، اما از ارتباط وجودی و شأنی آنها نیز نباید غافل شد. ظاهراً شما یا اتصال محض می‌بینید یا انفصال محض! آیا نمی‌توان به رغم تفاوت، گونه ای ارتباط و پیوند نیز قائل شد؟ مفهومی مثل وحدت در عین کثرت که به رغم توجه به تفاوتها عنایت به وجوه مشترک و عناصر پیوند دهنده هم داشته باشد. بنده هم با ثنویت گرایی محض مخالفم و هم با یکپارچگی محض. ثالثاً اشاره به پلورالیزم کرده اید که بحث مستقل و مستوفایی می‌طلبد، اما همین قدر بگویم که بین پلورالیزم اجتماعی، معرفت شناختی و هستی شناختی تفاوت وجود دارد. البته تعجب می کنم که چگونه شما نگرش وحدت گرایانه عرفانی مولوی را کثرت گرایی و پلورالیزم تأویل می کنید. این نگرش یک گرا حاوی یک نکته تربیتی و جوهری است که می‌تواند در مواجهات ما با یکدیگر مورد توجه قرار گیرد. به نظر شما مباحث حکمت متعالیه حاوی هیچ نکته اخلاقی و معطوف به شدن نیست؟ این همه تأکید بر خدا به عنوان وجود مستقل و یگانه، هیچ دلالت تربیتی مبنی بر تواضع و افتادگی انسانی در بر ندارد؟ آیا در درون همین فرعون مستکبر یک من واقعی متصل به خدا وجود ندارد که باید بیدارش کرد؟ چرا شما تنها توجیه وضع موجود را از حکمت متعالیه استنباط می کنید و از قابلیت‌های انتقادی و اخلاقی و معطوف به تکامل و تحول آن غافل می‌شوید؟در ثانی چگونه کسی که حسب ناثنویت گرایی خود معتقد به ارتباط دین و سیاست و مدافع سیاست شریعت محور است و شریعت را روح سیاست می‌داند، قائل به تقابل حق و باطل و یا به تعبیر امام قائل به تقابل سیاست انسانی یا الهی با سیاست‌های حیوانی و شیطانی نیست؟ اتفاقاً این تقابل‌ها تنها با تفکر معطوف به ناثنویت گرایی‌های جهت دار قابل تفسیر و تأویل است.

به عنوان تکمله بحث به چند نکته اشاره می کنم: نکته اول، بین ثنویت در آفرینش و ثنویت در اخلاق تفاوت وجود دارد. ثنویت در آفرینش یعنی اینکه بگوییم، خالق خیر و شر جدا هستند اما ثنویت اخلاقی بر می‌گردد به نزاع بین خیر و شر و اخلاق خوب و اخلاق بد ، لذا ممکن است کسی قائل به ثنویت در اخلاق باشد اما قائل به ثنویت در آفرینش نباشد. این دو نباید خلط شود. نکته دوم این است که من وقتی بحث ثنویت و ناثنویت را طرح می کنم، می‌خواهم بحث ارتباط این دو را طرح کنم. یعنی به هیچ وجه تقلیل گرایانه یا کل گرایانه متصلب برخورد نمی کنم. می‌خواهم بگویم بین دین و سیاست رابطه است نه اینکه دین همان سیاست است یا اخلاق همان سیاست است. اینها هر کدام قلمرو خودشان را دارند. من به دنبال یک ارتباط می‌گردم. مسلم است که بین حکمت عملی و نظری، بین دنیا و آخرت، بین اخلاق و اقتصاد و سیاست فرق است، اما من به دنبال رابطه اینها با هم و دیدگاهی هستم که ربط بین اینها را نشان دهد. پس من با تفکر مبتنی بر ناثنویت گرایی خودبه دنبال نفی تقلیل گرایی و کل گرایی، هر دو هستم.

: در فرض وحدت وجود و نفی ثنویت در آفرینش، دیگر ثنویت در اخلاق بی معنا می‌شود زیرا وقتی فقط یک موجود در عالم باشد و به قول آقایان لیس فی الدار غیره دیار، خودش هم حق می‌شود و هم باطل؛ هم کفر می‌شود و هم ایمان و ....
ضمنا سئوال این است که آیا با دید یک متکلم و با نگاه کلامی و مخالفت با حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا نمی‌شود اینگونه ثنویت درست کرد؟ یعنی اگر من متکلم شدم، الزاماً باید بگویم دین و سیاست از هر جهت یکی است یا یکی نیست و ضد هم هستند؟

■ احسنت. اگر متکلم اینطور وارد شود، اجازه داده تا بحث‌های فلسفی طرح شود و موجب خوشحالی ماست.چون این سئوال یک سئوال فلسفی است و اگر متکلم به آن پاسخ دهد یعنی فیلسوفی کرده است.

اینجا یک بحث وجود دارد و آن اینکه آیا فلسفه الزاماً مساوی باتعقل است؟

■ نه. ما نگفتیم فلسفه مساوی تعقل است، فلسفه را با توجه به روش و موضوعش باید تعقل در کلیات و در باب وجود تعریف کرد. بنابراین روش آن عقلی و برهانی و موضوع آن وجود است. طبعاً دایره تعقل وسیع‌تر از دایره تعقل فلسفی است.

آیا اگر هر کسی بحثی در کلیات کرد، فیلسوف می‌شود ؟

■ این سئوال، یک سئوال فلسفی و عقلی است و مفهوم کلی نیز یک مفهوم عقلی– فلسفی است.

بله سؤال عقلی است اما فلسفه اعم از عقل است، اگر فعلاً نخواسته باشیم بگوییم که شبه عقل و ضد عقل است.

■ اشکال ندارد. شما چه اصراری دارید بین عقل و فلسفه جدایی بیندازید. اگر حساسیتی روی واژه فلسفه دارید، مانعی ندارد با پای بندی به ملزومات نگاه عقلی از واژه تعقل استفاده کنید. به علاوه، به این پرسش عقلی اگر متکلم هم پاسخ بدهد، پاسخ عقلی داده و آن وقت بستگی به نحله کلامی ما دارد. اگر نحله کلامی ما اصولی باشد یعنی قائل به منبعی به نام عقل باشیم یک پاسخ می‌دهیم و اگر نباشیم پاسخ دیگری می‌دهیم.

بدون شک تمام متکلمین شیعه قائل به عقل هستند.

■ اشکال ندارد. این یک پرسش عقلی است. اگر جواب بدهد کار عقلی و فلسفی کرده است. ما که دعوای لفظی نداریم. در ضمن اگر یک متکلم با روش عقلی به بحث وجود و پرسش‌هایی از مبدأ، معاد و وحی بپردازد، طبعاً وارد فلسفه اولی شده و فیلسوفی کرده است.

اما متکلمین قائلند که بین عقل و فلسفه جدایی است. زیرا نظریه وحدت وجود و نفی ثنویت خالق و مخلوق که محوری ترین دستاورد فلسفه است، قطعا بر خلاف ضرورت عقل و شرع است.

■ حداقل بگویید عموم و خصوص مطلق و نسبت متباین برقرار نکنید. یک متکلم اگر خدا را مفروض بگیرد و با رویکرد و موضوعات فلسفی با آن کشتی نگیرد، خانه سست بنیانی احداث کرده است. اگر یک متکلم به برهان حصولی و مفهوم ذهنی اعتماد نداشته باشد، به تعبیر امام صادق در گفت و گو با زندیقی که هشام از آن خبر می‌دهد، راه توحید مسدود خواهد شد و تکلیف به توحید مرتفع خواهد بود (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص۱۱۵). در ضمن هستند متکلمانی که این نسبت ضد را برقرار نمی‌کنند. من یک نکته جالب بگویم؛ همین حکمت متعالیه و ملاصدرایی که مسایل اصالت و تشکیک و اشتداد وجود را طرح می‌کند، حسب همان تأثیرش از وحدت وجود ابن عربی ـ که این امر نیازمند تحقیق است ـ وقتی بحث مدینه فاضله و ویژگی‌های رییس مدینه فاضله و قواعد اداره حکومت طرح می‌شود، در این عرصه به هیچ وجه به فلسفه و عرفان بسنده نمی‌کند و به تعبیر آیت الله جوادی آملی با فقه اکبر وارد حوزه حکومت و ولایت فقیه می‌شود. آنجا می‌گوید: ما نیاز به شریعت داریم و شریعت روح سیاست است. من از هر حیث می‌توانم بگویم امام وامدار ملاصدراست. هم تفکر فلسفی امام و هم اینکه اگر قرار باشد این تفکر فلسفی منتج به حکومت شود، ابزار یک حکومت نه فلسفه است نه عرفان، بلکه شریعت است و پای فقه به میان می‌آید، البته نگرش فلسفی و عرفانی در حکومت داری و حتی روش استنباط فقهی اثرگذار است.

اگر ملاصدرا چنین حرفی زده، در مقام یک فقیه و متکلم متشرع ظاهر شده و حرف او ربطی به حکمت متعالیه و فلسفه و اصالت وجود و تشکیک در وجود ندارد.

■ ببینید؛ شما فقط به نتیجه بحث توجه نکنید و از مبانی و مقدمات بحث غافل نشوید. حسب آن نگاه کل گرایانه توحیدی است که ما انقلاب می‌کنیم و حکومت تشکیل می‌دهیم و حسب همان مبانی عقلی است که می‌گوییم، تنها کسی که باید حکم براند خالق انسان و خدای اوست و تنها قواعد الهی باید حاکم بشود. ما خواستار حکومت قانونمند هستیم و قانون ما در شریعت و فقه تعریف شده است. این در اندیشه‌های ملاصدراست، همان کسی که شما به او نسبت بی اعتقادی به خالق دادید. خود او می‌گوید، تنها کسی که می‌تواند حکم براند خالق اوست که بر انسان ولایت دارد.

بسیار خوب؛ آیا فکر می‌کنید کسی مثل علامه حلی یا علامه مجلسی که متکلمانی ضد فلسفه اند، چنین نگاهی به اینکه تنها خالق انسان، حاکم و ولی اوست نداشته است؟ فکر می‌کنید ضد فیلسوفان موجود و معاصر ما قائل به این نیستند که فقط خدا بر انسان ولایت دارد و حق حکومت با اوست و باید قواعد حکومت او را از شریعتش استنباط کرد؟

■ نه من منکر این نیستم، اما بحث ما نظریه پردازی و تئوریزه کردن قضایا و تدوین مقدمات استدلالی قضایاست. این آقایان هیچگاه در مقام نظریه پرداز وارد این قضایا نشده اند.

ولی فرمایش شما را همه فقهای ما گفته اند؛ مثل مرحوم آیت الله بروجردی که فقیه و مرجع تقلید ضد فلسفه است. ایشان هم قائلند، حکم و حکومت از آن خداست که به پیامبر و امام معصوم علیه احاله کرده است و در غیبت امام معصوم علیه السلام هم از آن فقیه جامع الشرایط است و او باید تابع شریعت باشد.

■ فقهای بیگانه از فلسفه از نتیجه آغاز می‌کنند ولی من از مبنا آغاز کردم. من به دنبال ادله فلسفی و عقلی و کلامی آن می‌گردم. فقهای بیگانه با فلسفه غالباًوارد این ادله عقلی نمی‌شوند.

چطور نمی‌شوند؟

■ من پشتوانه فلسفی و عرفانی لازم را در اندیشه متکلمین صرف نمی‌بینم، بلکه در اندیشه کل گرایانه منبسط و توحیدی ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف متکلم و یک متکلم فیلسوف می‌بینم. اگر این لایه‌های زیرین نباشد، نمی‌توان وارد لایه‌های بعدی شوم.

چه استدلال فلسفی پشت این نظر که حاکم اصلی خالق است، وجود دارد که متکلمین ندارند ولی فلاسفه دارند؟ مثلا مرحوم مجلسی و بروجردی ندارند ولی ملاصدرا و ابن عربی که خالق و مخلوق را یکی می‌دانند، دارند؟

■ خوشحالم که با پرسش فلسفی به اهمیت فلسفه پی بردید، اما اگر متکلمین در این زمینه نظریه پردازی کرده اند، بفرمایید مطرح کنید. ادله عقلی خود را که از جنس نظریه پردازی است و حاوی صغری و کبری و نتیجه است بیاورید تا در هستی شناسی نظری و عملی به من کمک کند. آقایانی که ارادتی به مباحث عقلی و فلسفی ندارند، کجا از در هستی شناسی عقلی وارد شده اند؟

مگر یک عالم شیعی می‌تواند ارادت به عقل نداشته باشد؟من کاری به متکلمین اشعری و سنی ندارم. اصلاً کسی که عقل را نفی کند شیعه نیست و از مدار تشیع خارج است.

■ لطف کنید و به اخباری گری شیعی هم کاری نداشته باشید. ضمن آنکه تفکر فلسفی در جهان تشیع رشد خوبی داشته است، بنده بین اصولیون و قائلین به اجتهاد به روش اصولی و فلاسفه اشتراکات زیادی می‌بینم اما اگر امثال علامه مجلسی بحث مستوفا و به خصوصی در باب هستی شناسی و براهین آن، حکومت اسلامی

و ویژگی‌های رهبر و ابزارهای حکومت دارند، لطف کنید مطرح کنید.

من واقعاً هنوز نفهمیدم که حکمت متعالیه چه چیزی را در باب حکومت و سیاست و یا ولایت فقیه گفته که دیگران مثلا فقها یا متکلمین نگفته اند. ضمن این که بسیاری از علمای مجتهد به روش اصولی ضد حکمت متعالیه بوده اند.

■ لطف کنید متکلم اصولی ضد حکمت متعالیه و نه مخالف برخی از آراء آن را نام ببرید. در ضمن شما به طور خاص از مرحوم مجلسی نام بردید، مباحث ایشان را بیاورید.

متکلمان و فقهایی چون شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامه حلی و خواجه نصیر طوسی و ملامحمد طاهر مومن قمی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و میرزای قمی (صاحب قوانین الاصول) و شیخ عبدالکریم حائری و آیت الله بروجردی و دهها مورد دیگر از اساس با فلسفه یونانی که حکمت متعالیه هم منبعث از آن است، مخالف بوده اند. اگر فرضاً مرحوم مجلسی هم این حرف را نداشته باشد ضرری به ادعای من ندارد. ما می‌گوییم پشتوانه عقلانی انقلاب تا این حد که شما می‌گویید را تمام فقها و متکلمین شیعه ضد فلسفه هم قائلند. کدام فقیه یا محدث شیعه را سراغ دارید که نگوید: عقل ما حکم می‌کند که خالق انسان که آگاه به مقتضیات حیات انسان است باید شارع باشد. در حالی که شما می‌دانید در فلسفه یونان، سیاست مدن را که شاخه ای از فلسفه عملی می‌دانند، محصول اندیشه‌های بشری است و نه محصول وحی و یا شرع و انبیاء.

■ اولاً خواجه نصیر که خود یک فیلسوف سینایی است، ثانیاً چرا باید نقدها و تکمله‌های ملاصدرا بر آراء فیلسوفان گذشته را نادیده گرفت و نقدهای فرضی برخی متکلمان و فقیهان با فلسفه یونانی، به تعبیر شما را به ملاصدرا نسبت داد، آن هم فیلسوفی که با طرح حکمت متعالیه خود جز خدا درد دیگری ندارد؟در ضمن مستندات ضد صدرایی این بزرگواران کجاست ؟ و کدام فقیه و محدث همین ادله را که شارع باید خالق انسان باشد را به ولایت فقیه تسری می‌دهد ؟

تسری به ولایت فقیه اینگونه است که آن خدای خالق و شارع، اختیار خود را به انبیا داده و انبیا به امامان و امامان هم به فقیه جامع الشرایط داده اند.

■ این ادله که قائل شویم صرف تصور ولایت فقیه موجب تصدیقش می‌شود را در آرای فقها و محدثین به من نشان دهید.

فرض کنید اگر کسی بگوید صرف تصور چیزی موجب تصدیقش نمی‌شود اما با ادله نقلی اثبات ولایت فقیه کند چه مشکلی دارد؟

■ برای من کفایت نمی‌کند، چون پذیرش ادله فقهی مسبوق به پذیرش مقدماتی است که آنها دیگر فقهی نیستند و برهانی اند.

چطور؟!

■ چون پشتوانه محکم عقلی ندارد.

تعبدیات و نقلیات ما قطعاً پشتوانه عقلی دارد، یعنی همین که عقل می‌گوید: خالق ما مصالح ما را بهتر از ما می‌داند پس باید شارع و واضع قانون باشد، این یک امر عقلی کلی است. سپس ما احکام

سمات: من واقعاً هنوزنفهمیدم که حکمت متعالیه چه چیزی را در باب حکومت و سیاست و یا ولایت فقیه گفته که دیگران مثلا فقها یا متکلمین نگفته اند. ضمن این که بسیاری از علمای مجتهد به روش اصولی ضد حکمت متعالیه بوده اند.
افروغ: لطف کنید متکلم اصولی ضد حکمت متعالیه و نه مخالف برخی از آراء آن را نام ببرید. در ضمن شما به طور خاص از مرحوم مجلسی نام بردید، مباحث ایشان را بیاورید.
سمات: متکلمان و فقهایی چون شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامه حلی و خواجه نصیر طوسی و ملامحمد طاهر مومن قمی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و میرزای قمی و شیخ عبدالکریم حائری و آیت الله بروجردی و دهها مورد دیگر از اساس با فلسفه یونانی که حکمت متعالیه هم منبعث از آن است، مخالف بوده اند. اگر فرضاً مرحوم مجلسی هم این حرف را نداشته باشد ضرری به ادعای من ندارد.

فقهی را هر جا انتسابش به قرآن و سنت ثابت شود تعبداً می‌پذیریم.

اولاً خود این انتساب، یک بحث عقلی جوهرگرایانه است. ثانیاً اگر من بخواهم با روش نقل گرایانه شما پیش بیایم می‌توانم بپرسم، پشتوانه نقلیات شما کجا عقلی است؟چرا من باید حسب فقه گرایی شما به یک اصل عقلی توجه کنم؟ من باید طبق مبنای شما دنبال نقل باشم. در ثانی بدون اثبات خدا، معاد و وحی و بحث در مورد محدوده عقل و گستره اختیارات انسانی ،چگونه بپذیریم که خدا مصالح ما را بهتر تشخیص می‌دهد؟

این سئوال را من هم از شما می‌پرسم. شما از کجا می‌گویید تبیینات و نظرات ملاصدرا عقلی است؟

همین که وارد فلسفه اولی و موضوعات عقلی با روش برهانی و غیر نقلی و غیر متعبدانه می‌شود نظراتی عقلی به دست می‌دهد که البته حکمت متعالیه او یک شاهکار به شمار می‌رود. ثانیاً اگر شما ملاصدرا را به عنوان یک فیلسوف و یک عقل گرا نمی‌شناسید، پس دعوا سر چیست؟

ما ملاصدرا را قطعاً به عنوان یک فیلسوف می‌شناسیم اما فلسفه مساوی با عقلانیت نیست. نظریه وحدت وجود که عالیترین دستاورد حکمت متعالیه است و وجود بی نهایت را خداوند می‌داند و باقی موجودات را وهم و خیال و یا سایه و یا حصه و مرتبه ای از ذات خداوند و از این گونه تعبیرات، ابداً عقلانی نیست.

در بالا به این سئوال شما پاسخ دادم و اجازه دهید دوباره وارد آن نشویم. گفتیم که ممکنات و ماهیات وهم و خیال نیستند. در ضمن بنده نمی‌گویم فلسفه مساوی تعقل است اما معتقدم ملاصدرا یک متعقل جامع است که در تعقل خود جامعیتی داشته است. چون قائل به ناثنویت و کل گرایی توحیدی است و عالم را منظومه ای می‌بینند.

دقیقاً به دلیل ناثنویتش غیر عقلانی است. چون بین خالق و مخلوق جدایی نمی‌بیند و اساساً قائل به خلقت و مخلوقات نیست.

اگر دلیل شما این است که ملاصدرا بین خالق و مخلوق تفاوت نمی‌بیند، باید بگویم واقعاً تفاوت می‌بیند و در نقل قول‌های بالا به تفصیل به آن اشاره کردم. اگر فردی و نگرشی خود مدعی خالق و مخلوق می‌شود و بحث خلقت از عدم را در مورد عالم مطرح می‌کند، شما با چه توجیهی قول او را نمی‌پذیرید؟ شما تنها با ابزار فلسفه و برهان باید به مواجهه او بروید، اما چگونه؟ شما که قائل به فلسفه نیستید.

عرض کردم که تصریح می‌کند:کل ما فی الکون وهم او خیالاو عکوس فی المرایا او ظلال!

ین سئوال تکراری است و در پرسش‌های قبلی به آن پاسخ دادم و مستندات خود در مورد خلق از عدم در کلمات فلاسفه و تمایز بین خالق و مخلوق را ذکر کردم. بنابر این با فرض قبول مستندات فوق از سوی شما طبعاً ملاصدرا باید آدم عاقلی باشد.

بله. البته ممکن است در جایی هم سخن از دوگانگی گفته باشد و یا وحدت وجود را مثلا از وحدت موجود جدا کرده باشد، اما با دهها دلیل و شاهد می‌شود نشان داد که اولاً وحدت وجود و موجود یک چیز است و او و نیز صدراییان روزگار ما قائل به دو گانگی بین خالق و مخلوق نیستند و از این جهت صوفی بحث اند. لذا جناب آقای دکتر، خوب

سمات: انقلاب کردن به مفهوم ساقط کردن یک رژیم وابسته و فاسد و ظالم و غیر مشروع مثل رژیم پهلوی و نیز تداوم آن هیچ ملازمه ای با مباحث فلسفی ندارد، بلکه از دل قرآن و روایات و فقه و نهج البلاغه و محرم و عاشوراء و .... بیرون آمده است. وانگهی اگر فرمایش شما درست باشد، باید مرحوم علامه طباطبایی هم که صدرایی است، به اندازه امام انقلابی می‌شد. حال آن که موارد خلاف بسیاری در زمان خودمان داریم. مثلا شهید آیت الله سعیدی متأثر از افکار ضد فلسفی حوزه علمیه مشهد بود و موارد متعدد دیگری که وجود دارد.

افروغ: بین نگاه حادثه ای به انقلاب و نگاه گفتمانی و اندیشه ای به آن تفاوت وجود دارد. اما دقت داشته باشید، در پس هر حادثه اجتماعیِ بزرگی، اندیشه ای وجود دارد. ثانیاً بین اندیشه انقلابی و انقلابی بودن یک رابطه این همانی برقرار نیست، ثالثاً مراجعه به کتاب وسنت روش می‌خواهد و از نظر روش شناسی نمی توان خالی الذهن سراغ آن رفت. این روش باید متناسب و برخاسته از یک نوع بینش باشد. راجع به آن بینش باید مستقلا حرف بزنیم. آیا می‌شود خالی الذهن به سراغ روایات رفت و به آن بینش رسید؟

است این عبارات را هم با دقت ملاحظه بفرمایید:
"مقتضـای برهان عقلی کـه در پایان تحریر کتاب حاضر آمده و نیز مشهود عارفان واصل می‌باشد، همانا اطـلاق ذاتی آن وجود واحد اسـت که نامتناهی خواهد بود و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد، گرچه عین ربط به واجب باشد، چون اگر چیزی سهمی از هسـتی داشته و اسناد وجود به او اسناد الی ما هو له باشـد و هیچ‌گونه تجوّزی (در اسـناد یا کلمه) در بین نباشد، لازم آن، تناهی هستی مطلق است، زیرا نامتناهـی هرگز اجازه تحقق غیر خود را نمی‌دهد...اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشـد، هر چند وجودش عین ربط باشد، لازم می‌آید که خداوندْ، هستی محدود باشـد؛ لیکن این تالی و لازم باطل اسـت، پس مقدم و ملـزوم هم ماننـد آن باطل خواهد بـود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان اسـت که نامتناهی مقابل ندارد و غیرمحدود جایی بـرای غیر خود نمی‌گذارد، هر چند آن غیرْ عیـن ربط به او باشـد.(جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۱ -صفحه ۶۳)

ایشـان تصریح می‌کنند کـه اعتقاد به وجود چیزی که غیر خداوند باشد، ولو اینکه آن چیز را موجود بالغیر دانسـته و خدا را موجد آن بدانیـم، با اعتقاد به وحدت شخصی وجود جور در نمی‌آید! چنان که می‌گویند:
"و اما تفسـیر حصر وجود در خدا به اینکه خداوند موجود بالذات اسـت و دیگران موجـود بالغیر و مُوجِد آنهـا خداوند اسـت، هرگز بـا وحدت شـخصی وجود هماهنـگ نیسـتْ. (جـوادی آملـی، عبـد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۱ -صفحه ۶۵).

"در عرفانْ، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطـی دارد مانند عـرض و نه وجود رابـط دارد مانند حرف و اصرار صدرالمتألّهین(قدس‌سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است، همانا واجب است که مستقل می‌باشـد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهـر وجود بازمی‌گردد نه به خود وجودْ. (جوادی آملـی، عبدَ الله، تحریر تمهیـد القواعد - ج ۱ -صفحه ۷۲)

"[در عرفانْ] نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشـراق در میان نیسـت، بلکه از امکان فقری حکمت متعالی هم سخنی به میان نمی‌آید، چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد حتی به نحو ربطِ محض به مسـتقل صرف، دارای امکان فقری فلسـفیِ نیست، بلکه امکان فقری عرفـان بـه معنای نمود محض و آیت صرف اسـت که هیـچ حظی از بود و وجود ندارد... چنان‌که مجالی برای طرح سؤال درباره صادر دوم و سوم و... نخواهد بود... و هیچ چیزی ثانی خداوند نیسـتْ. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۱ -صفحه ۷۶)

"هیـچ موجـودی جز خداوند نیسـت و هـر چه جز وجه او همواره معدوم اسـتْ. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۳ -صفحه ۳۹۵)

"در قبـال آن اطـلاق ذاتی و عدم تناهـی، مجالی بـرای تصـور صحیح هسـتی دیگـر اعـم از محدود و نامحـدود نخواهد بودْ. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۳ -صفحه ۳۹۷)

"عرفان که برای وجـود بیش از یک مصداق قائل نیسـت، از طرح مسـئله اشـتراک معنوی وجـود فارغ اسـت، زیرا بحث اشتراک متفرّع بر قبول چند مصداق اسـتْ. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۳ -صفحه ۳۱۰)

"اسـاس عرفـان بـر وحـدت شـخصی وجـود و کثرت‌زدایی از حریم آن اسـت؛ خواه بـه نحو تباین و خـواه به طور تشـکیک و خواه به سـبک وحدت وجود و کثـرت موجود... لذا همـان نقدی که بر کثرت تباینی وارد اسـت، بر کثرت تشـکیکی نیز وارد خواهد بود... مظاهـر واجـب متعددند؛ ولی هیچ یک از آنها سـهمی از «بـود» ندارنـد، چـون همه آنهـا «نمود» هسـتند... عرفا که بر تشـکیک نقـدی دارند، نه برای آن اسـت کـه به عمق آن پی‌نبرده‌اند، بلکه مصبّ آن را درسـت یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای زلال هستی محض بیرون اسـت؛ یعنی تشـکیک در نمود است نه بود."(جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۱ -صفحه ۴۰)

"بنابرایـن اگر عـارف واصـل... به خوبـی وحدت شـخصی وجود را که منحصـر به خداسـت می‌یابد... وحدت شـخصی وجـود که در عرفان مطرح اسـت به مراتـب عمیق‌تر از وحدت تشـکیکی آن اسـت که در حکمت متعالیه طرح می‌شودْ. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد - ج ۱ -صفحه ۵۹)

■ تصـور نمی‌کنم نکته تـازه ای در این عبارات باشـد که در مـورد آن بحثی نکرده باشـیم، لـذا اگر اجازه بدهیـد، بر گردیم به بحث خودمان. من در اندیشه خودم دنبال ربطی می‌گشتم که بتواند نـگاه منظومـه ای ما را محکـم و تئوریزه کند. «یسـبح لله ما فی السـماوات و ما فی الارض» را توجیه نظری کند. اینکه امانت خود را به آسـمان و زمین و کوه دادیم و از قبول آن امتناع کردند، نشان می‌دهد که چیزی هسـت که همه موجودات را به هم ربط می‌دهد. یعنی آسـمان و زمین هم شعور و قدرت انتخاب دارد. این نگاه‌های مبتنـی بر ثنویت را من بیشـتر در غرب می‌بینم. انـواع دوآلیزم‌ها در غرب هسـت که مورد قبول من نیسـت و بـا آن نمی‌توانم کنار بیایم. عالم یک منظومه اسـت؛ از خدا شروع و به خدا ختم می‌شود. «انـا لله و انـا الیه راجعـون». یا به تعبیر مرحـوم مطهری، ماهیت از اویـی و به سـوی اویی دارد. من ثنویـت در آفرینش را هیچگاه

افروغ: آنجا که پای جامعه و اختیار به میان می‌آید، همه به گونه ای به نگاه منظومه ای ملاصدرا بر می‌گردد.

سمات: جالب است بدانید فلسفه و عرفان قائل به جبر است!این را هم قبول ندارید؟

افروغ: نه که قبول نداریم.

سمات: شبستری می‌گوید: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است ـ نبی فرمود کاو مانند گبر است!

افروغ: من به آراء ملاصدرا کار دارم که هم وجود کثیر را می‌گوید و پای جامعه را وسط می‌کشد و هم بحث اختیار را مطرح می‌کند. با وجود کثیر، مفهوم مصلحت امام را تبیین می‌کنم و با مفهوم اختیار ، شیوه مدیریتی امام را. ممکن است بعضی آقایان جبر گرا باشند، اما بحث ما ملاصدراست که می‌گوید: مختاریت در طبع انسان قرار داده شده و اضطراری وجود او گشته است.

سمات: فلسفه بنا بر قاعده"الشیء ما لم یجب لم یوجَد وبلکه با نفیِ مخلوقات و وهمی دانستن هر چیزی غیر از ذات بی نهایت خداوند، اساساً جز خداوند فاعلی در وجود قائل نیست.

افروغ: به کرات شما این را مطرح و من به آن پاسخ دادم. اولاً قاعده فوق بیانگر رابطه ضروری بین علت و معلول است و ربطی به جبرگرایی ندارد. ثانیاً شما در جایی به نقل از صدرائیان "مجردات و ممکنات را به صقع ذات الهیّ نسبت دادید و قائل به "قدم و ازلیّت آنها شدید. در یک جا از نظر شما ملاصدرا نقد می‌شود، چون به موجودات، شأنی همانند خدا می‌دهد و وجود و موجود را یکی می‌داند و در جای دیگر به دلیل بی اعتنایی به اختیار و فاعلیت موجودات مورد انتقاد واقع می‌شود. دقت داشته باشید، این دو قابل جمع نیست.

سمات: ملا صدرا می‌گوید: «بدانکه نفس، درما و دردیگر حیوانات، درافعال وحرکاتش مضطرّ و ناگزیراست ... و فعل اختیاری در واقع جز در واجب الوجود نه تحقق می‌یابد و نه جایزاست، و غیر او از صاحب آن اختیار جز مضطر و مجبور در صورت اختیارداران نیست.»

مرحوم علامه طباطبایی می‌گویند: «در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان...»

حضرت آیت الله جوادی آملی می‌گویند: «براساس توحید افعالی تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است، ... زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد و در جایگاهی میان دو حالت جبر و تفویض واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم»

آیت الله حسن زاده می‌گویند: «فاعل در هر موطن اوست و موثری جز وی نیست» و نیز: «هر فعلی در عالم صورت می‌گیرد فاعلش اوست»

مولوی می‌گوید: قاتل امیر المؤمنین خداوند بود و ابن ملجم آلت حق بود که فرق امیرالمؤمنین علیه السلام را شکافت!

افروغ: خوشحالم که از اظهارات شما قطع نظر از مبادی برهانی آن بوی جایگاه رفیع انسانی به مشام می‌رسد.

قائل نیستم، اما ثنویت در اخلاق را چرا. مثل بدی و خوبی یا زشتی و زیبایی. من حسب آن نگاه منظومه ای معطوف به خیر است که موظفم با دفع خار راه با زشتی‌ها مقابله کنم و این ریشه در تفکر نا ثنویت گرای من دارد. وقتی عالم یکپارچه است و خدایی دارد، حیات سیاسی هم باید یکپارچه و خدایی باشد.

این مقدار عدم ثنویتی که شما دنبالش هستید و زیر بار وحدت وجود نمی‌روید و ثنویت اخلاقی را و تقابل بین خیر و شر را هم قائلید، هیچ ملازمه ای و بلکه هیچ توافق و تناسبی با حکمت متعالیه و فلسفه ندارد. این منظومه واحد فکری با مراجعه به آیات و روایات و مبانی عقلی که متکلمین مطرح کرده اند، کاملاً قابل دستیابی است. چون با حکمت متعالیه، اشکالاتی که عرض کردم رخ می‌نماید.

شما چرا قولی را به من نسبت می‌دهید، بنده هم وحدت شخصی وجود را می‌پذیرم و هم قائل به وجود ممکنات و وحدت در کثرت هستم و آن را راهکاری مبنایی برای برون رفت بشر فعلی از بسیاری از بن بست‌های نظری و عملی می‌دانم. اما شما سؤال اولیه من را چگونه جواب می‌دهید که دنبال یک قابلیّت علّی می‌گشتم تا در ترکیب با عوامل اعدادی بتوانم در تحلیل انقلاب از آن استفاده کنم. اگر در کل گرایی توحیدی پیدا نکنم، در کجا پیدا کنم؟ این اندیشه قابلیت یک انقلاب را دارد، اما نیازمند عوامل بیرونی است. شما بگوییدآن عامل علّی را که منجر به انقلاب شده را در کجا پیدا کنم؟

آن عامل علّی را

می‌توانید در فقه و اصول و قرآن و سنت و عترت جستجو کنید.

■با کدام نگرش فلسفی و عقلی؟ همین طور که نمی‌توان به دست آورد!

با همین متد استنباطی که در اصول فقه داریم.

■با کدام روش عقلی و فلسفی می‌توان از دل فقه و اصول و آیات و روایات، انقلاب بیرون کشید؟

بخش عمده اصول فقه مبتنی بر عرف و سیره عقلاست. با این روش سراغ کتاب و سنت بروید و از دل اینها انقلاب را بیرون بکشید.

■ابتدا باید کتاب و سنت را اثبات کرد و بعد وارد آن شد. حتی استنباط انقلاب از دل کتاب و سنت نیاز به یک نگاه فلسفی دارد.

بفرمایید نگاه عقلی.

■بسیار خوب؛ اینها یک سری پرسش مستقل عقلی است. بنده آن پاسخ مستقل خودم را در اندیشه ملاصدرا یافتم. شما قائلید که می‌شود در اندیشه فقها و متکلمین غیر فیلسوف یافت، درخواست من از شما این است که اندیشه عقلی- فلسفی انقلاب در آراء فقها و متکلمین را در اختیار بنده قرار دهید.

شما اندیشه عقلی انقلاب را در آراء امام یا ملاصدرا برای من بیاورید.

■این اندیشه همان کل گرایی توحیدی منبعث از اصالت وجود است که در قسمت بالایی مصاحبه به آن اشاره کردم. این ناتوتیت گرایی با تفکر معطوف به اصالت ماهیت که به تعبیر امام عالم را متشکل از متباینات بالذات می‌داند (تقریرات فلسفه، ص۵۵۶) امکان پذیر نمی‌باشد. به علاوه خود امام نیز از ملاصدرا به عنوان فیلسوف تأثیرگذار بر خود نام می‌برند که به سند آن هم اشاره شد. علاوه بر آن شما را به نامه ایشان به گورباچف و حامل صدرایی این نامه ارجاع می‌دهم.

با همه اینها، جمع بندی من این است که انقلاب کردن به مفهوم ساقط کردن یک رژیم وابسته و فاسد و ظالم و غیر مشروع مثل رژیم پهلوی و نیز تداوم آن هیچ ملازمه ای با مباحث فلسفی ندارد، بلکه از دل قرآن و روایات و فقه و نهج البلاغه و محرم و عاشوراء و .... بیرون آمده است. وانگهی اگر فرمایش شما درست باشد، باید مرحوم علامه طباطبایی هم که صدرایی است، به اندازه امام انقلابی می‌شد که اساساً ایشان هیچ میانه ای با انقلاب نداشتند. همان طور که آقای سید جلال الدین آشتیانی هیچ میانه ای با انقلاب نداشت. اتفاقاً آقایانی که بیشتر در فلسفه دست داشتند، صبغه انقلابی آنها کمتر از بقیه بوده است. از آن طرف باید بگویید، کسانی که ملاصدرا و بلکه اساساً فلسفه را قبول ندارند نمی توانند انقلابی باشند و حال آنکه موارد خلاف بسیاری در زمان خودمان داریم. شهید آیت الله سعیدی متأثر از افکار ضد فلسفی حوزه علمیه مشهد بود و موارد متعدد دیگری که وجود دارد.

■بله، بین نگاه حادثه ای به انقلاب و نگاه گفتمانی و اندیشه ای به آن تفاوت وجود دارد. اما دقت داشته باشید، در پس هر حادثه اجتماعی بزرگی، اندیشه ای وجود دارد. ثانیاً بین اندیشه انقلابی و انقلابی بودن یک رابطه این همانی برقرار نیست، ثالثاً مراجعه به کتاب و سنت روش می‌خواهد و از نظر روش شناسی نمی توان خالی الذهن سراغ آن رفت. این روش باید متناسب و برخاسته از یک نوع بینش باشد. راجع به آن بینش باید مستقلاً حرف بزنیم. آیا می‌شود خالی الذهن به سراغ روایات رفت و به آن بینش رسید؟ یا نه، باید روشی اختیار کنیم تا در فهم بهتر قرآن و نهج البلاغه به ما کمک کند. نکته سوم اینکه، با غور در تقریرات امام در فلسفه می‌بینیم، خود امام نیز ایراداتی بر ملاصدرا وارد می‌کند و بنده در کتاب احیاگری و مردم سالاری دینی مدعی شده ام که امام به بسط اندیشه‌های صدرایی نیز اهتمام ورزیدند. برای مثال اظهار می‌دارند:گفته‌اند برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است، و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی می کند. ولی ما می‌گوییم، در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی بر می‌گردد، چنان که عقل عملی به عقل نظری بر می‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است. آنچه در قرآن از آن به ایمان تعبیر شده، غیر علم است، علم به مبدأ و معاد و غیر آنها، ایمان نیست و گرنه ایمان شیطان می‌بایست بهتر باشد و حال آنکه کافر است، چون خدا می‌فرماید، «و کان من الکافرین» (تقریرات فلسفه، ص۳۴۱) یعنی ممکن است کسی نگاه صدرایی داشته باشد اما آن انگیزه‌ها و ارتباطات عملی در او کمرنگ باشد یا فاقد برخی ویژگی‌های مورد نظر ملاصدرا باشد، از جمله مرجعیت که مورد نظر ملاصدرا هم بود، اماخود ایشان مرجع نبود. به علاوه ظهور یک انقلاب در کنار عامل علّی به عوامل اعدادی دیگر نیز نیاز دارد که به آن اشاره شد. چرا شما علامه را مثال می‌زنید؟ بفرمایید چرا خود ملاصدرا قیام نکرد؟یک شرایط و بسترها و ویژگی‌هایی مورد لزوم است. نباید کسی که یک تفکر انقلابی به دست می‌دهد، خودش هم مبادرت به انقلاب کند. انقلاب فرانسه و روسیه تحت تأثیر اندیشه‌هایی رخ داد که خود لزوماً اقدامی انقلابی نداشتند یا رهبر انقلابی نبودند. حادثه ای به نام انقلاب نیازمند دو عامل است: عوامل علّی و عوامل اعدادی. عوامل اعدادی جور نبود. عوامل اعدادی همان عواملی است که غالباً جامعه شناسان به آن پرداخته اند. می‌توان گفت ظلم بود، شکاف بین توسعه سیاسی و اقتصادی بود، بحران هویت بود و.... در اینها شکی نیست، چون یک حادثه معلول پیوند عوامل علّی و اندیشه ای متعدد و عوامل بیرونی است. آن عوامل بیرونی و قابلیت‌های انضمامی در زمان علامه و ملاصدرا نبود. ضمناً این آقایان هیچ کدام مرجع تقلید نبودند.

علامه که معاصر حضرت امام است. ضمناً از نظر شما، انقلاب از حکمت متعالیه برخاسته و نه از فقه.

■ عرض کردم پشتوانه فلسفی آن کل گرایی توحیدی است اما تحقق آن به عوامل بسیاری نیاز مند است ، در ضمن ابزار اداره نظام منبعث از آن فقه است. من از قول ملاصدرا گفتم که شریعت روح سیاست است؛ یعنی یک فقیه صدرایی می‌تواند متولی یک انقلاب شود. اینها هیچ کدام مرجع تقلید نبودند.

مرحوم طباطبایی و شهید مطهری فقیه نبودند؟ آقای جوادی فقیه نیستند؟

■ بحث بنده مرجعیت تقلید است، بله آیت الله جوادی آملی مرجع تقلید با تفکر صدرایی اند، ایشان از نظریه پردازان اصلی مسائل انقلاب محسوب می‌شوند. امام پس از سالها فیلسوف صدرایی بودن، تمرکز خود را معطوف اجتهاد و فقه کردند و البته در اکثر موضع گیریها ی ایشان رد پای تفکر صدرایی مشهود است. آنجا که پای جامعه و اختیار به میان می‌آید، همه به گونه ای به نگاه منظومه ای ملاصدرا بر می‌گردد.

یعنی کسانی که نگاه صدرایی نداشتند، وقتی پای اختیار وسط می‌آمد آن را نفی می‌کردند؟ اصلاً جالب است بدانید فلسفه و عرفان قائل به جبر است!این را هم قبول ندارید؟

■ نه که قبول نداریم. در ضمن کجا بنده بحث اختیار گرایی را منحصر به ملاصدرا کردم.

شبستری می‌گوید:هر آن کس را که مذهب غیر جبر است ـ نبی فرمود کاو مانند گبر است!

■ من به آراء ملاصدرا کار دارم که هم وجود کثیر را می‌گوید و پای جامعه را وسط می‌کشد و هم بحث اختیار را مطرح می‌کند. با وجود کثیر، مفهوم مصلحت امام را تبیین می‌کنم و با مفهوم اختیار ، شیوه مدیریتی امام را.

چند نمونه و نقل قول در این باره که فلسفه قائل به جبر است، بیاورم؟

■ بله در مورد ملاصدرا بیاورید. ممکن است بعضی آقایان جبر گرا باشند، اما بحث ما ملاصدراست که می‌گوید، «فالمختاریه مطبوعه فیه اضطراریه له»(مختاریت در طبع انسان قرار داده شده و اضطراری وجود او گشته است) (تفسیرالقرآن الکریم، ص۱۸۱)

فلسفه بنا بر قاعده"الشیء ما لم یجب لم یوجّد وبلکه با نفی مخلوقات و وهمی دانستن هر چیزی غیر از ذات بی نهایت خداوند، اساساً جز خداوند فاعلی در وجود قائل نیست.

■ به کرات شما این را مطرح و من به آن پاسخ دادم. اولاً قاعده فوق بیانگر رابطه ضروری بین علت و معلول است و ربطی به جبرگرایی ندارد. ثانیاً شما در جایی به نقل از صدرائیان "مجردات و ممکنات را به صقع ذات الهی" نسبت دادید و قائل به "قدم و ازلیت" آنها شدید. در یک جا از نظر شما ملاصدرا نقد می‌شود، چون به موجودات، شأنی همانند خدا می‌دهد و وجود و موجود را یکی می‌داند و در جای دیگر به دلیل بی اعتنایی به اختیار و فاعلیت موجودات مورد انتقاد واقع می‌شود. دقت داشته باشید، این دو قابل جمع نیست.

حکمت متعالیه ملاصدرا با این تحلیل عرفانی ای که شما می‌گویید، کاملا پیوند دارد. ملا صدرا می‌گوید: «بدانکه نفس، در ما و در دیگرحیوانات، درافعال وحرکاتش مضطرّ و ناگزیراست، چون افعال وحرکاتش-مانند فعل طبیعت وحرکاتش- تسخیری‌است، زیرا آن جز به حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی نه تحقق می‌پذیرد و نه پدید می‌آید، پس نفس ما مانند طبیعت، درافعال وحرکات مسخّراست، ولی فرق بین آن دو این است که نفس به اهداف و داعیه و سبب هایش آگاهی و شعور دارد و طبیعت، به داعیه و سبب‌ها آگاهی و شعور ندارد، و فعل اختیاری در واقع جز در واجب الوجود نه تحقق می‌یابد و نه جایز است، و غیر او از صاحب آن اختیار جز مضطر و مجبور در صورت اختیارداران نیست.» (ترجمه اسفار اربعه (سفرسوم از حق به خلق) ۱ /۳،ص ۲٦٤-۲٦٥.ورک: اسفار ٦ / ۳۱۲.)

مرحوم آقای طباطبایی می‌گوید: «در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد» (رسائل توحیدی ص ۸۱)

آقای جوادی آملی می‌گویند: «براساس توحید افعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و درعرفان عملی مشهود می‌گردد، تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است، به گونه‌ای که (طبق معنای مجاز) اسناد وجود به انسان درحقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مثل نسبت دادن جریان آب به ناودان که گفته می‌شود: «ناودان جاری‌شد» باآنکه جریان حقیقی ازآب است. بنابراین موجود ممکن تصویری ازحقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقی درخارج ندارد وتنها نقش وجودی انسان حکایت صادق انها ازصاحب حقیقی تصویر، یعنی وجود مطلق خداوند سبحان است. حالا گردرباره موجودی که هیچ بهره‌ای ازحقیقت وجود ندارد،گفته شود: این موجود نه مجبوراست و نه مختار، درحقیقت سالبه به انتفای موضوع است. زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را ازوی سلب کنیم و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد و در جایگاهی میان دوحالت جبر

و تفویض (افراط و تفریط) واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم،چون جایگاه میانه را به موجودی نسبت داده‌ایم که حقیقتاً مالک آن مقام نیست». (علی بن موسی الرضاعلیهاالسلام والفلسفهٔ الالهیّة / ۸۸-۸۹.)
آقای حسن زاده می‌گویند: «فاعل در هر موطن اوست و موثری جز وی نیست (خیر الاثر در رد جبر و قدر، ص ۱۹۹) و نیز: هر فعلی در عالم صورت می‌گیرد فاعلش اوست (در محضر استاد حسن زاده آملی، ص ۸)

خوشحالم که از اظهارات شما قطع نظر از مبادی برهانی آن بوی جایگاه رفیع انسانی به مشام می‌رسد. اما این همان بحث‌های قبلی و تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط و تبعات توحید ذاتی، افعالی و صفاتی آن است. از دیدگاه وجود رابط معلول، می‌توان گفت که وجودی نیست جز وجود مستقل، علمی نیست جز علم او، قدرتی نیست جز قدرت او، حیاتی نیست جز حیات او، بینایی ای نیست جز بینایی او، شنوایی ای نیست جز شنوایی او، فاعلیتی نیست جز فاعلیت او، اراده ای نیست جز اراده او، فعلی نیست جز فعل او، حال یا در مرتبه ذات یا در مرتبه تجلی و شأن که همان مرتبه ممکنات و معلولات است(عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد اول، ص ۲۳۷). بحث جبر و اختیار هم در این مقال نمی‌گنجد و نیازمند وقت کافی است. این نگرش، مختار بودن مطلق انسان را زیر سئوال می‌برد و اثر تربیتی خاص خود را داراست و سرکشی را از انسان متنبه دور می‌کند. اینکه هر فعل و عملی بدون خواست و اراده الهی متعین نمی‌شود، اما بنده در شگفتم که چگونه شما از این نگرش، بی اراده بودن انسان و مجبور بودن او را نتیجه می‌گیرید. بنده چنین تفسیری ندارم و معتقدم انسانها حسب اختیار انتخاب می‌کنند و این انتخاب‌ها و اعمال پیامد آن می‌تواند حسب رابطه علت و معلولی، آثار خود را در بر داشته و انسان را در قیامت پاسخگو کند. البته باید متوجه محدودیت‌های اختیارات و اراده‌ها و اعمال انسانی نیز بود.

افروغ: ما باید در روش شناسی، تکلیف هستی شناسی را معلوم کنیم. باید در معرفت شناسی سئوال کنیم که آیا جهان تابع معرفت ماست یا خیر؟ بنده معتقدم تابع معرفت ما نیست و مستقل از آن است. ما انسان محورانه به عالم نمی‌نگریم و نگاه دکارتی نداریم. این نگاه معرفت شناسی بنده است . به عبارت دیگر، تقدم هستی شناسی بر معرفت شناسی.
سمات: ولی ابن عربی می‌گوید: "فالحضرهٔ الوجودیهٔ هی حضرهٔ الخیال یا ملاصدرا می‌گوید : "کل ما فی الکون وهم او خیال"

آقای دکتر، در باره آن سئوالی که پرسیدید: آیا باید با یک بینش برویم سراغ قرآن و عترت یا نه باید گفت: اگرمی خواهید بفرمایید با یک اصول و متد استنباط باید سراغ قرآن و عترت برویم، قطعاً همین طور است و این متد استنباط در اصول فقه ما متجلی است. اصول فقه ما علمی است مرکب از مباحث عقلی و نیز بحث سیره عقلا و پاره ای مباحث نِقلی و نیز مباحث الفاظ. اما اگر مقصودتان این است که فراتر از اصول فقه، ما باید قبلاً بینشی را از جایی کسب کنیم، قطعاً اینطور نیست. بحث این است که وحی می‌خواهد به شما بینش بدهد. البته خود وحی هم در خیلی جاها تبیین عقلانی ارائه می‌کند. مثل اینکه طرف می‌رود خدمت امام معصوم از توحید می‌پرسد و امام برایش استدلال عقلی می‌آورد. اما اینکه ما قبلاً بینش خود را از ارسطو و افلاطون وافلوطین و. . . بگیریم ، بعد برویم سراغ قرآن و عترت، این غلط است. این به تفسیر به رأی و تحمیل رأی بر وحی و نیز تاویل‌های نابجا میانجامد، همان طور که در فلسفه و عرفان فراوان رخ داده است.

بحث این است که ما در ابتدا باید حسب یک معرفت شناسی یا روش شناسی دقیق، تکلیف خود را با هستی شناسی نظری و عملی معلوم کنیم و البته هم با گرته برداری صرف از فیلسوفان و هم با تفسیر به رأی مخالفم و در مورد قابلیت‌های فراوان عقلی وحی با شما هم عقیده ام.

روش شناسی غیر از هستی شناسی است.

بله، اما نمی‌تواند نسبت به آن بی تفاوت باشد. ما باید در خود این روش شناسی، تکلیف هستی شناسی را معلوم کنیم. باید در معرفت شناسی سئوال کنیم که آیا جهان تابع معرفت ماست یا خیر؟ بنده معتقدم تابع معرفت ما نیست و مستقل از آن است. ما انسان محورانه به عالم نمی‌نگریم و نگاه دکارتی نداریم. این نگاه معرفت شناسی بنده است . به عبارت دیگر، تقدم هستی شناسی بر معرفت شناسی.

ولی گفتیم که ابن عربی می‌گوید: "فالحضرة الوجودیة هی حضرة الخیال یا

ملاصدرا می‌گوید : "کل ما فی الکون وهم او خیال"

شما بار دیگر این عبارت را تکرار کردید. بنده نیز معتقدم ملاصدرا قائل به تقدم هستی شناسی بر معرفت شناسی است.

پس شما بخشی از اساسی ترین حرف‌های حکمت متعالیه را قبول ندارید؟

چرا چنین استنباطی می‌کنید. من تقریر خودم را می‌گویم. بحث من این است که جهان مستقل از تبیین من نسبت به آن وجود دارد و به تبعات این سخن می اندیشم. بین متدولوژی و اپیستمولوژی هم تفاوت قائلم. من با این نگاه به دنبال روشهایی می‌گردم که بتواند در کشف پیام و جوهر وحی به من کمک کند.

تمام بحث همین جاست که این کار هیچ ملازمه ای با فلسفه ابن سینا و ملاصدرا و اساساً فلسفه ندارد.

اگر یک متکلم به این سئوالات پاسخ عقلی بدهد حرفی ندارم. من در این بین ملاصدرا را انتخاب کردم و سراغ ابن سینا نرفتم، علی رغم اینکه او را عالم بزرگی می‌دانم. احساس کردم ابن سینا به ماهیت زیاد بها می‌دهد و آن حلقه اتصال مورد نظر مرا تامین نمی‌کند. اما به رغم اینکه حسب اصالت وجود، احساس کردم ناثنویت گرایی مورد نظر را می‌توانم در ملاصدرا پیدا کنم، احساس کردم وقتی پای ماهیت و ذات به میان می‌آید، ملا صدرا هم به من کمک زیادی نمی‌کند که در بخشی از مصاحبه به آن پرداختم.

ما خودمان هم گفته‌ایم که به رغم مبانی و مسلمات و مفروضات فلسفی و عرفانی حکومت، زمام آن باید دست یک فقیه باشد. اما فرق است بین فقیه فیلسوف و عارف و فقیه غیر فیلسوف و غیر عارف. حکومت فقیه فیلسوف و عارف را برحکومت فقیه غیر فیلسوف و غیر عارف ترجیح می‌دهم، هرچند ابزار حکومت را نه فلسفه و نه عرفان، بلکه فقه می‌دانم.

بعضی، وقتی می‌بینند ما در مجله خود فلسفه و عرفان را نقد می‌کنیم، می‌گویند انتقاد از فلسفه و عرفان منجر به نفی تفکر انقلابی و نگاه ظلم ستیزی است. ما عرضمان این است که هیچ ملازمه ای بین تفکر فلسفی با تفکر انقلابی به معنای مبارزه با ظلم نیست بلکه اتفاقا مبانی ای در فلسفه و عرفان و حکمت متعالیه مطرح است که نافی ظلم ستیزی است. منشأ انقلاب، فقه و شریعت است. آن بخشی که مباحث عقلانی دارد، عقلیات کلامی است که متکلمین شیعه نظیر شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامه حلی مطرح کرده اند.این هیچ ربط و نسبتی با فلسفه متعارف فعلی که ریشه یونانی دارد و از افلاطون و ارسطو گرفته شده است ندارد.اگر ملازمه ای بود، باید عموم فلاسفه صدرایی و غیر صدرایی از انقلابیون تاریخ و مبارزین باشند که اتفاقاً بیشتر بر عکس است.

من دو نکته راعرض کنم؛ یکی اینکه، وقتی ما سخن از یک قابلیت می‌گوییم، چنین نیست که همه کسانی که گرایش به این قابلیت دارند الزاما ملتزم به این قابلیتها هستند و در مواضع فردی و اجتماعی آنها هم نمود دارد. نکته دوم اینکه، اگر شما چنانکه فرمودید، بین روش کلامی خودتان با تفکرات اشعری گری و اخباری گری تمایز قائلید،کسی نباید به شما برچسبی بزند . چون این برچسب‌ها متوجه ظاهر گرایی و بی توجهی به عقل و آن دو سنت مطرود تاریخی تسنن و تشیع است که در قالب اشعری گری و اخباری گری جا افتاده و من هم تا به حال چنین انگی به شما نزده ام. اما نکته این است که مواضع افراد هم باید خودش را در جایی نشان بدهد. یعنی وقتی شما می‌گویید

سمات: عموم فقهای شیعه انقلابی بودند ولو نتوانستند حکومت تشکیل دهند. چرا نگوییم شیخ مفید و شیخ طوسی و شهید اول و ثانی و حتی مرحوم مجلسی انقلابی اند؟ مرحوم مجلسی با یک زمان شناسی درست و مصلحت سنجی بسیار عمیق که جلوه ای دیگر از انقلابی گری بود، موجبات بسط و تثبیت نظری و عملی تشیع را در ایران فراهم آورد. و یا مگر میرزای شیرازی و شهید شیخ فضل الله نوری فیلسوف بودند؟

افروغ: من منکر نیستم؛ می گویم نمود مستمر آن را به من نشان دهید که تا الان هم استمرار داشته باشد. البته با تعریفی از انقلابی بودن، این قول که همه فقها انقلابی بوده‌اند قول گزافی است. من جمله ای دارم که: فقط خداگرایان می‌توانند روشنفکری کنند. چون روشنفکری ملزوماتی دارد مثل دفاع از حقوق مردم، و بین حق و نیاز مردم رابطه است. اما این نکته به این معنا نیست که الزاماً همه خداگرایان روشنفکری کرده یا روشنفکرها خدا گرا بوده اند.

انقلاب از لوازم منطقی تفکر صدرایی نیست و یک متکلم اصولی و غیر اخباری هم می‌تواند تفکر انقلابی داشته باشد، می‌گویم خیلی خوب، نمود مستمر آن را هم به من نشان دهید.

عموم فقهای شیعه انقلابی بودند ولو نتوانستند حکومت تشکیل دهند.چرا نگوییم شیخ مفید و شیخ طوسی و شهید اول و ثانی و حتی مرحوم مجلسی انقلابی اند؟ مرحوم مجلسی با یک زمان شناسی درست و مصلحت سنجی بسیار عمیق که جلوه ای دیگر از انقلابی گری بود، موجبات بسط و تثبیت نظری و عملی تشیع را در ایران فراهم آورد. و یا مگر میرزای شیرازی و شهید شیخ فضل الله نوری فیلسوف بودند؟

■ من منکر نیستم؛ می‌گویم نمود مستمر آن را به من نشان دهید که تا الان هم استمرار داشته باشد. البته با تعریفی از انقلابی بودن، این قول که همه فقها انقلابی بوده‌اند قول گزافی است. من جمله ای دارم که: فقط خداگرایان می‌توانند روشنفکری کنند. من ادله ای هم دارم. چون روشنفکری ملزوماتی دارد مثل دفاع از حقوق مردم، و بین حق و نیاز مردم رابطه است. وقتی پای حق و نیاز مردم وسط بیاید، پای ذات وسط می‌آید. وقتی پای ذات وسط آمد، پای غایت وسط می‌آید. پای ذات وغایت که پیش آمد، پای خدا وسط می‌آید. یعنی بین ذات و غایت و خدا نسبت است. پس مفهوماً فقط خداگرایان می‌توانند روشنفکری کنند. اما این نکته به این معنا نیست که الزاماً همه خداگرایان روشنفکری کرده یا روشنفکرها خدا گرا بوده اند.

بالاخره علی القاعده جز در موارد استثناء، نظر باید در عمل منعکس شود.

■ در کل، بله. اما این نکته بستگی به موضوع مورد بحث هم دارد. معنایش این است که این قابلیت مفهومی در تفکر صدرایی وجود دارد که منجر به انقلاب شود. این قابلیت مفهومی را از قرار شد شما در تفکرات ضد فلسفی به ما نشان دهید و پاسخ‌های عقلی مرحوم مجلسی را به این سئوالات عقلی بیاورید و الا بخشی از این گفتگو ابتر و صرف ادعا خواهد بود. من امام را نشان دادم، شما هم نشان دهید که با فقه معهود منتسب به برخی از فقیهان می‌شود یک اندیشه انقلابی را تئوریزه کرد. نه اینکه صرفاً ادعا کنید که قابل استنباط است ولی تئوریزه نشود. یعنی، مبانی، پیش فرض ها، گزاره‌ها و رابطه‌ها در نظمی منطقی و تئوریک معلوم باشند.

بنده معتقدم تنها از فقه است که انقلابی گری و ظلم ستیزی استنباط می‌شود. شما به قواعدی چون نفی سبیل و یا باب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر در فقه بنگرید. و الا فلسفه و عرفان قائل به جبر و وحدت وجود چه ربطی با مفاهیم انقلابی دارد؟

■ شما برای تبیین این انقلاب که حسب فرمایش نظریه پرداز و رهبرش، یک صبغه الهی دارد، یک نظریه بدهید. من از دل حکمت متعالیه یک نظریه به دست دادم. شما با یک نظریه جدید، این نظریه را رد کنید. بنده احساس می‌کنم شما با نظر بنده مخالفتی ندارید، با مبادی بحث اشکال دارید. این طور است؟

اگر مقصودتان ناثنویت گرایی متخذ از نظریه وحدت وجود بود که نتایج غلط مترتب بر آن را توضیح دادم.

■ نه، اینطور ادعا نکنید. بحث عقلی آن را تئوریزه کنید. در ضمن به تمام برداشت‌ها و پرسش‌های شما پاسخ دادم.

اگر بحث فقهی کنیم و بگوییم انقلاب و اجرای عدالت و مبارزه با ظلم از دل فقه بیرون می‌آید عقلی نیستٍ؟

■ قبلاً هم این بحث را کردیم، بلی به نظر من بیرون می‌آید، اما نیازمند یک پایه عقلی و فلسفی است که زمینه ساز انقلابی با این ویژگی‌ها باشد. از سوی دیگر، با هر روش استنباط فقهی هم نمی‌توان عدالت اجتماعی را بیرون کشید. این استنتاج در گرو فلسفه اجتماعی فقیه و نوع نگاهش به جامعه است. همان امری که امام در قالب احکام حکومتی و مصالح جامعه به آن اشاره کردند و در نقد فقه معهود بیاناتی اظهار داشتند. به هر حال من آن نگرش عقلانی را بیشتر در ملاصدرا یافتم. به رغم اینکه نقدهایی هم دارم. شما می‌گویید این نگرش عقلانی در جای دیگری هم یافت می‌شود، بفرمایید تا استفاده کنیم.

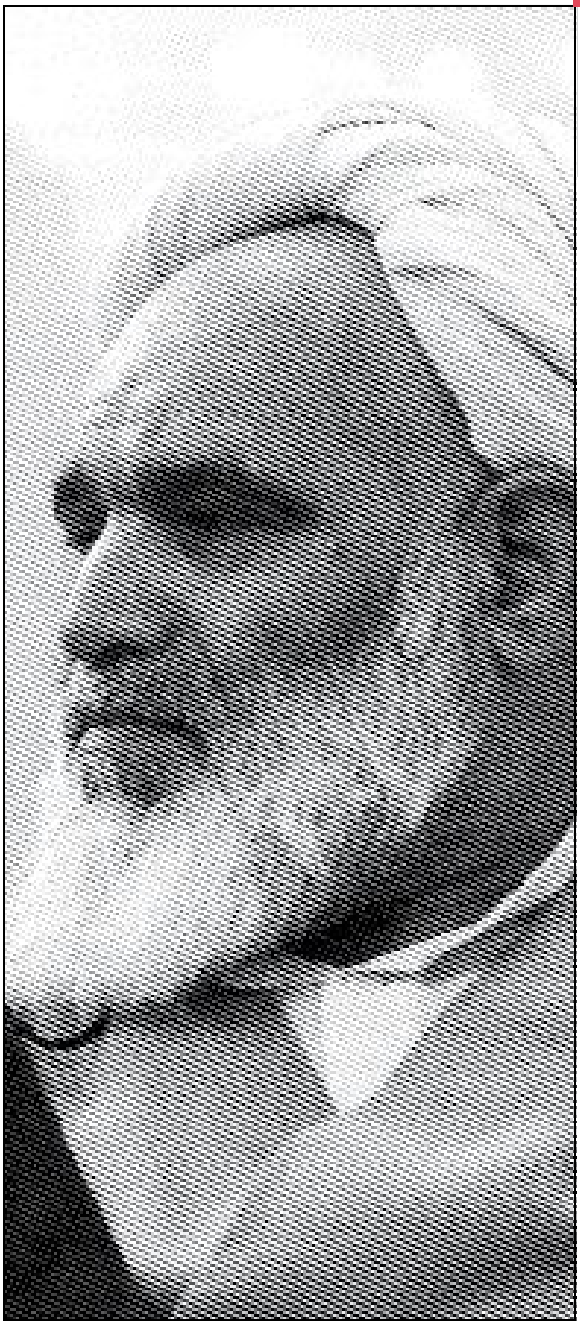
خیلی متشکر از فرصتی که در اختیار ما قرار دادید.

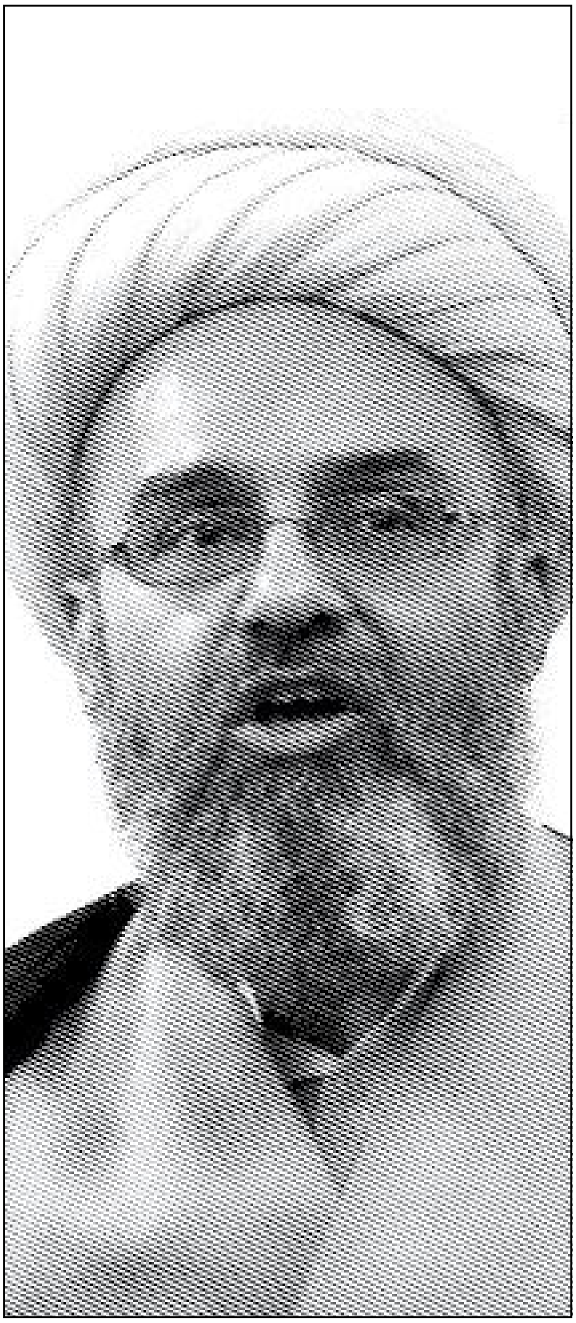
■ من هم متشکرم.

■

تذکر یک نکته: این مصاحبه پس از انجام به صورت حضوری برای جناب آقای دکتر افروغ ارسال شد تا اگر لازم می‌دانند حذف و اضافاتی داشته باشند.ایشان با اضافه نمودن مطالبی مصاحبه را به ما عودت دادند و ما نیز توضیحاتی را پیرامون اضافات درج کرده و مجددا برای ایشان ارسال نمودیم. در این مرحله نیز آقای افروغ پاسخ‌هایی به توضیحات ما ارائه کردند و مصاحبه را به ما عودت دادند. در این مرحله علی رغم نکات متعددی که ما پیرامون اضافات ایشان داشتیم ترجیح دادیم برای پرهیز از یک تسلسل کش دار و طولانی، رفت و برگشت را در همین جا متوقف نماییم.

الحمد لله رب العالمین





توحید فلاسفه و عرفا

در مناظره میلانی . رمضانی

اشاره
نشریه سمات در ادامه عمل به وعده قبلی و آغازینش مبنی بر برگزاری گفتگوها و مناظراتی صریح پیرامون موضوعات فلسفی و عرفانی این بار مناظره ای را بین دو تن از اساتید حوزه علمیه قم حجج اسلام آقایان رمضانی و میلانی پیرامون موضوع وحدت وجود و برخی دیگر ازمسائل فلسفی و عرفانی ترتیب داد که متن آن در زیر از نظر گرامیتان می گذرد.

استاد رمضانی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین حبیب اله العالمین ابی القاسم المصطفی محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین المکرمین. بنده هم به سهم خودم از آقای نصیری و جناب آقای میلانی و دیگر سرورانی که وقت صرف کردند و به این جلسه دوستانه تشریف آوردند، تشکر می‌کنم. امیدوارم که مباحث روند طبیعی خودش را داشته باشد و در نهایت مورد رضایت خدا و حجة بن الحسن المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد.

نکته آغازینی که من می‌خواهم خدمتتان عرض کنم این است که این مباحث یا به تعبیری مناظرات، دو جور ممکن است برگزارشود و دو هدف و نیت درآن بوده باشد:یک نیت و هدف که من آن را قبول ندارم و آن را ضد ارزش می‌دانم، این است که ما بخواهیم یک غالب و مغلوب درست کنیم و در نتیجه یکی حاکم و دیگری محکوم؛ بعد هم بر اثر همین یک سری اهداف شیطانی یا رحمانی بر آن مترتب شود. فکر نمی‌کنم حضرت آقای میلانی دنبال این هدف بوده باشند و بنده هم بحمد الله تعالی چنین هدفی ندارم. اما صورت دوم این است که بحث واقعا مایه روشنگری بوده باشد. حقایقی روشن بشود و نکات مبهمی که وجود دارد به مرور و کم کم باز و گشوده شود و تفاهم و نزدیکی و تقارب صورت بگیرد و تعاند برطرف شود و تفاهم در نهایت به دست بیاید. من خودم نیتم این است و امیدوارم جناب آقای میلانی هم چنین نیتی داشته باشند. اگر این طور باشد دو دوست، دو برادر، دو مومن و دو تا روحانی بالاخره در کنار هم نشسته‌ایم و مطالبی را مطرح می‌کنیم. ایشان نظر خودش را مطرح می‌کند، بنده هم نظر خودم را مطرح می‌کنم. دست آخر استدلال‌هایی هم صورت خواهد گرفت و نتیجه مطلوب به دست خواهد آمد. این یک نکته.

نکته دوم این است که در مباحث مربوط به فلسفه و عرفان یا تصوف ما ممکن است محوریت را به یکی از سه امر بدهیم:یکی تمرکز بر متون، چه متون فلسفی باشد چه متون عرفانی و چه آیات و روایات باشد. من متنی را می‌آورم و معنا می‌کنم و حضرت آقای میلانی یا هر کس دیگر متنی را می‌آورد و معنا می‌کند. این یک نحوه بحث هست. نحوه دیگر بحث این است که ما تمرکز کنیم روی شخصیت‌ها و رجال مثلا فلان مرجع تقلید چنان گفته یا چنان انسان دارای مقام ثبوت و اثبات چنین گفته و این گرایش از فلانی است؛ ده نفر مرجع هستند که در این طیف قرار دارند و ده نفر در آن طیف قرار دارند؛ تمرکز بر روی شخصیت‌ها باشد. این هم یک اقتضایی دارد که اگر بخواهیم بر این اساس پیش برویم باید طرفین بر آن پای بند باشند. و یکی دیگر اینکه اصلا کاری به متن نداشته باشیم؛ کاری به شخصیت و رجال نداشته باشیم؛ یک مساله اعتقادی را مطرح کنیم و آن مساله را از دیدگاه خودمان،حضرت آقای میلانی از دیدگاه خودش و بنده از دیدگاه خودم مورد بررسی قرار بدهیم و نگاه هم نکنیم کی چی گفت و چه آیه ای در این زمینه هست یا نیست، روایتی هست یا نیست. فلان فیلسوف در این باره چیزی گفته یا نگفته. این هم یک جور. من تقاضایم این است که ما از اول تعیین کنیم کدام یک از این سه روش مورد توجه است. چون من دیدم که در بعضی از مناظرات که حضرت آقای نصیری هم حضور داشتند با کسان دیگر ، یکی به طرف شخصیت کذایی می‌رود و نام او را می‌برد و دیگری می‌گوید چرا بحث شخصیت را مطرح کردید و حال ان که خود طرف در جای دیگر باز از شخصیتی استفاده کرده. این‌ها را من می گویم از اول ما معلوم کنیم که می‌خواهیم بر اساس محوریت شخصیت‌ها بحث بکنیم یا نه؟ اگر نه ، هیچ کدام وارد نشویم؛ اگر آری ، خوب همه وارد بشویم. خیلی از شخصیت‌ها در مقام ثبوت و اثبات فوق العاده دهن پر کن هستند اما خوب ما می‌بینیم تخصص مربوطه در آن جهت را ندارند. در نتیجه نه این طرف و نه آن طرف نباید بر اساس محوریت او وارد مباحث بشوند. این هم یک نکته.

و نکته سوم این است که معارف و عقاید، درجات دارد. من این را اعتقاد دارم نه تنها اعتقاد دارم بلکه با تمام وجود آن را لمس می‌کنم و روایات و آیاتی هم در این زمینه هست؛ مثلا راجع به مبدأ، معاد، عدل، امامت و راجع به بقیه اصول دین و معارف، درجه این معارف یکی نیست، فهمها در یک درجه نیست و این ایجاب می کند یک سری تفاوت‌هایی در این زمینه به وجود بیاید و این را ما الان به عنوان یک قاعده و اصل بپذیریم. مؤدای آیات و روایات ما این است. مثلا شما همین داستان موسی و خضر را ملاحظه بفرمایید؛ دو تا شخصیت الهی دارای مقام آن چنانی می‌بینیم در سه تا قضیه، حضرت موسی با آن مقام بالای رسالت خود با حضرت خضر در می‌افتد و از دید او این‌ها همه منکر و خلاف شرع است: کشتن یک نفر بدون مجوز، سوراخ کردن کشتی بدون مبرر و بنا کردن دیوار در یک محیطی که آن طور بود بدون اجر، این‌ها چیزهایی است که در دید ظاهر ما قابل تحلیل نیست. در همان دید و همان مساله و همان قضایا می‌بینیم که از دید حضرت خضر سلام الله علیه همانی را که موسی منکر می‌داند همان عین واقع و متن واقع است و خلاف آن خلاف است؛ این را باید بپذیریم و قبول کنیم. بنا بر این ممکن است یک عقیده و یک نظر از دید کسی منکر جلوه کند اما همان یک توجیه و توضیحی داشته باشد که با توجه به آن توجیه و توضیح یک چیز معقول و قابل دفاع باشد.

■ رمضانی: معارف و عقاید، درجات دارد. من این را اعتقاد دارم نه تنها اعتقاد دارم بلکه با تمام وجود آن را لمس می‌کنم و روایات و آیاتی هم در این زمینه هست؛ مثلا راجع به مبدأ، معاد، عدل، امامت و راجع به بقیه اصول دین و معارف، درجه این معارف یکی نیست، فهم‌ها در یک درجه نیست و این ایجاب می‌کند یک سری تفاوت‌هایی در این زمینه به وجود بیاید و این را ما الان به عنوان یک قاعده و اصل بپذیریم.

■ میلانی: این که معارف درجات دارد مشکلی در آن نیست و قطعا همین جور است. همه معتقدند که معارف درجات دارد؛ اما بحث روی مصادیق آن است که آیا آن درجات عالیه را شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و خواجه نصیر طوسی و علامه حلی بهتر فهمیده‌اند یا مثلا ابن عربی و جنید و حلاج و فرض کنید ملاصدرا یا کسان دیگر؟ بحث بر سر مصداق است

مساله بعدی در این جا این است که من جدا معتقدم و هیچ کس را متهم نمی‌کنم. هم جناب آقای نصیری و هم جناب آقای میلانی بر اساس یک دلسوزی و درک فوق العاده نسبت به معارف اهل بیت عصمت و طهارت، دارند زحمت می‌کشند و کار می‌کنند و امیدوارم خدای تبارک و تعالی این‌ها را پاداش نیک بدهد و ماجور باشند. منتها معتقدم نیت خیر و پاک و صاف یک حرف است و سر جایش محفوظ، اما این که گاهی بر اساس یک سری ابهامات و شبهه‌ها و اشکالات که ممکن است مطرح باشد، این نیت خیر و پاک کافی نیست. بلکه باید چیزهای دیگری ضمیمه بشود که با توجه به آنها نتیجه مطلوب را بگیریم.

با این مقدماتی که خدمتتان عرض کردم حالا نکته پایانی قسمت اولم را به این صورت طرح می‌کنم که من در مناظراتی که توسط حضرت آقای نصیری صورت گرفت و در جاهای دیگر توسط حضرت آقای میلانی، می‌بینم که در یک جلسه یک ساعته یا دو ساعته، بیست تا شبهه یا بیست محور سخن که هر کدام از این‌ها را اگر بخواهیم با مقدمات آن وارد بشویم و شبهات را مطرح کنیم و جواب بدهیم ، حد اقل دو ساعت، کمتر یا بیشتر وقت به خودش اختصاص می‌دهد؛ من این روش را اصلا نمی‌پسندم. مثلا جناب آقای میلانی ما الان وارد که بشویم طبق شناختی که من دارم و در آثار و جزوات ایشان من خوانده ام و مطالعه کرده ام و به دست من رسیده یک سری اتهاماتی را علیه فلاسفه و عرفا ردیف خواهند فرمود؛ بعد در یک جلسه ما بخواهیم این‌ها را جواب بدهیم معقول و ممکن نیست؛ لذا پیشنهاد اول و آخر این است که حضرت آقای میلانی! حضرت آقای نصیری! ما مثلا مشخص کنیم راجع به وحدت وجود بحث کنیم و در مساله دیگر وارد نشویم و طرح نکنیم و سر جای خودش جلسه بگذاریم برای موضوعی دیگر. این جور فکر می‌کنم مباحث زودتر به نتیجه می‌رسد و منطقی‌تر هست تا اینکه ما ده تا بیست تا شبهه را یک ریز مطرح کنیم و به قول شما فهم خواننده و بیننده قضاوت بکند! این جور معنایش می‌دانید چیست؟ معنایش این است که من و جناب عالی و جناب آقای میلانی خود را بسوزانیم تا دیگران به نتیجه برسند. من گفتم ما مبنا را بر این بگذاریم که خودمان شبهات و ابهامات و نکات منفی و مجهول جوابش برایمان روشن بشود؛ حالا دیگران می‌خواهند نتیجه بگیرند یا نگیرند، آن در رتبه بعد قرار دارد. این عرایض اول من تا بعدبرسیم به مطالب دیگر.

استاد میلانی: بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین. بنده هم تشکر می‌کنم از جناب آقای رمضانی و سایر دوستان بزرگواری که زحمت کشیدند و این برنامه را مهیا کردند و ان شاء الله اجر همه با خود اهل بیت علیهم السلام باشد و عاملی باشد که ما هر چه زودتر و بهتر به معارف عقلی و برهانی و وحیانی دست پیدا بکنیم. نکته ای که بنده بسیار از فرمایش جناب آقای رمضانی خوشم آمد که متاسفانه خیلی‌ها دنبال این مطلب نیستند این بود که فرمودند: این جلسات را ما زیاد ادامه بدهیم. حتی فرمودند ده جلسه تا خلاصه به نتایجی برسیم و این بهترین پیشنهادی است که می‌فرمایند و به هر جهت جلساتی که برای واضح شدن معارف برهانی مکتب باشد بهترین جلسات است و هر چه بیشتر ادامه پیدا بکند بهتر است. ان شاء الله که موفق باشیم آن طوری که مورد رضای اهل بیت علیهم السلام است، این جلسات ادامه پیدا بکند. اما استشهادی که به کلام بزرگان می‌شود، دقیقا همان طور که فرمودند نباید به خاطر بعضی جهات منفی و سوء استفاده‌ها باشد ولی از آن طرف هم عقیده و قول بدون شخص ما نداریم. ممکن است بگوییم مکتب فلسفه چنین می‌گوید به دلیل این که مثلا از ملاصدرا شواهدی داریم و حضرت عالی هم قطعا منظورتان همین است یعنی آن جهات منفی شخصیت گرایی نباید اظهار بشود.

اما راجع به این که معارف درجات دارد مشکلی در آن نیست و قطعا همین جور است. همه معتقدند که معارف درجات دارد؛ اما بحث روی مصادیق آن است که آیا آن درجات عالیه را شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و خواجه نصیر طوسی و علامه حلی بهتر فهمیده‌اند یا مثلا ابن عربی و جنید

و حلاج و فرض کنید ملاصدرا یا کسان دیگر؟ بحث بر سر مصداق است و قطعا در این جهت هم با هم توافق داریم. قصه موسی و خضر هم البته به این مورد ربطی ندارد؛ چون آن دو، دو تا حجت الهی بودند و اگر خدا حجتی را معین کرد پیغمبرش هم باید تسلیمش باشد نه اینکه ما بیاییم در بحث خودمان بگوییم همان طور که آنجا تعبدی بوده، ما هم اینجا تعبدی روی کسی یا چیزی داشته باشیم که قطعا منظور ایشان هم این نیست و قصه حضرت موسی و خضر هم خصوصیات خودش را دارد.

اما این را هم که فرمودید ما از باب دلسوزی می‌گوییم نیت‌های آقایان خیلی خوب است ولی لوازم دیگر هم در کار است، قطعا همین طور است. ما هم اگر نیت خیر در شما سراغ نداشتیم به این کیفیت و به این وضع خدمت شما نمی‌رسیدیم. شکی نیست که علمای شیعه به هر جهت برای رسیدن به خیر و برکت و عقاید صحیح دارند مکتب را دنبال می‌کنند ولی حرف این است که متکلمین و ارباب عقاید مکتب وحی می‌گویند:فلاسفه مطلب را مصداقا متوجه نشده‌اند و البته فلاسفه هم هم همین طور طرف مقابل را می‌گویند که خوب، باید معلوم شود. مطلبی هم که فرمودند در یک جلسه چند شبهه مطرح نشود خیلی خوب است ان شاء الله که خود ایشان هم ملتزم باشند و مطلب بسیار خوبی است. در عین حال من منتظرم که ایشان مطلب را ادامه بدهند و از هر حرفی که دوست دارند شروع بکنند، ما در خدمتشان هستیم و تشکر مجدد مخصوصا از ایشان و سایر دوستان دارم.

رمضانی: خوب من دو نکته نسبت به فرمایشات اخیرتان عرض کنم بعد عرایضم را ادامه می‌دهم. الان حضرت عالی نسبت به شخصیت‌هایی مثل شیخ طوسی و سید مرتضی اسم بردید در برابر یک عده دیگر هم نام بردید. این همان نکته ای بود که من خدمتتان عرض کردم که ما نمی‌خواهیم بر اساس شخصیت محوری مباحث را ادامه بدهیم یا اصلا به شخصیت‌ها کاری نداریم. یک اصل یا یک فرع را از اصول و فروع مطرح می‌کنیم، استدلال‌های مربوطه را شما به نفع خودتان بنده هم به نفع خودم تقدیم می‌کنم. دیگر شیخ طوسی و سید مرتضی در این زمینه چه فرمود و جنید چه گفت و محی الدین چه گفت، این‌ها را در این زمینه ما دخالت ندهیم و مشخص کنیم کدام یک از این‌ها را ما می‌خواهیم دنبال کنیم.

مساله دیگر اینکه شما فرمودید حضرت موسی و خضر در این زمینه دو تا شخصیت و حجت الهی هستند و حسابشان با بقیه فرق می‌کند. من می‌خواهم بگویم که حضرت آقای میلانی! این که این دو شخصیت دو تا رجل الهی یا دو تا پیغمبر معصوم هستند،تاکید بیشتر بر قضیه است. اگر دو تا آدم معمولی یا دو تا غیر معصوم و غیر حجت اختلاف در معرفت داشتند می‌توانستیم بگوییم هر دو محکومند، هر دو بروند پی کارشان اما این که این‌ها دو تا حجت الهی‌اند و دو تا انسان که از نظر حق تبارک و تعالی مورد تایید هستند، با این که این طوری هست این طور اختلاف در معرفت دارند و در مسائل و قضایا اختلاف نظر برایشان پیش می‌آید، این قضیه را بیشتر تاکید می‌کند.

اما در ادامه عرایضی که بخشی از آن را عرض کردم چون مباحث می‌خواهد در گرد مسایل فلسفی و عرفانی بچرخد عقیده خودم را می‌گویم. من از طرفین این دعوا گلایه دارم. هم از محی الدین و دیگر اشخاص عارف که با کلمات متشابه و دو پهلو و بلکه با کلمات به ظاهر بسیار سخیف یک سری شبهاتی به وجود آورده و می‌آورند. من از این‌ها واقعا گلایه دارم حتی در مورد استاد حسن زاده آملی این را خدمتتان عرض بکنم که جمله ای را که حضرت آقای نصیری در صحبت هایشان به نقل از ایشان به آن اشاره کردند که من تا کنون می‌خواندم "لا تاخذه سنة و لا نوم" ولی الان می‌گویم:"لا تاخذنی سنة و لا نوم". این خبرش در یک جلسه ای به من رسید و عده ای در باره آن موضع گرفتند و من می‌دانستم مرادشان از این جمله چیست. خدمت استاد عرض کردم در فلان جلسه فلان آقا چنین مطلبی را مطرح کرد و شبهه ای خلاصه مطرح شده است. من می‌دانم نظر شما و نیت شما از این جمله چیست و خلاف آن چیزی است که آقایان می‌فهمند اما آقای من! چرا این جمله را شما می‌آورید که در نتیجه عده ای به شک و شبهه بیفتند؟ چرا ما عباراتی چند پهلو بیاوریم که عده ای اعتراض کنند و بعد ما باید جواب بدهیم، چرا؟ ایشان فرمود: مراد من از این جمله این بود که وقتی این بدن به خواب می‌رود نفس ناطقه انسانی را خواب فرا نمی‌گیرد، یعنی این روح. مراد من از این که گفتم:"لا تاخذنی سنة و لا نوم" جنبه روح و جنبه نفس را توجه داشتم. یعنی این بدن و این نفس با توجه به تعلقش به بدن هست که قضیه خواب برایش رخ می‌دهد و الا جنبه روح همان موقعی که بدن به خواب می‌رود در دنیا و در ماوراء و در ملکوت سیر دارد و مشاهدات و مکاشفاتی دارد و خواب می‌بینند؛ در آن موقع هم او به خواب نیست، این بدن به خواب است؛ یعنی جنبه تعلقی نفسیه بدن هست که به بدن به خواب رفته است. بعد من خدمتشان عرض کردم:خوب این حرف بسیار خوبی است و در برخی موارد ممکن است حتی همین هم مورد شبهه قرار بگیرد و حتی همین را هم افراد قبول نکنند اما در عین حال شما با آن تعبیر می‌آیید می‌گویید: " لا تاخذنی سنة و لا نوم " در برابر آن جمله که درباره حق تعالی است که: " لا تاخذه سنة و لا نوم " که از اختصاصات حق تعالی قلمداد می‌شود، خوب شبهه ایجاد می‌کند. این هدف شما غیر از آن چیزی است که آقایان می‌فهمند؛ حتی همین هدف شما ممکن است مورد خدشه قرار بگیرد و آقایان قبول نکنند. اشکال ندارد قبول نکنند؛ این قبول نکردن یک حرف است، این که آن اتهام به شما وارد شود و آن حرف نامربوط و آن عقیده و برداشت زشت و ناجور از آن بشود، حرف دیگری است که یقینا شما چنین عقیده ای ندارید.

ایشان فرمود یقینا من چنین عقیده ای ندارم. گفتم ببینید! خودمان به دست خودمان یک سری عبارت‌هایی می‌آوریم که منشأ شبهه می‌شود و بعد خودمان باید به آنها جواب بدهیم. این گلایه من است از این طرف. یعنی نباید هر حرفی را در هر جایی به هر عبارتی مطرح کنیم و ذهن‌ها را مشوش کنیم. ما باید مثل پیغمبر و مثل ائمه معصومین علیهم السلام که"نحن معاشر الانبیاء امرنا ان

نکلم الناس علی قدر عقولهم" ، مطالبمان معقول باشد و قابل دفاع و حرف مشکوک چند پهلو نداشته باشیم. روایت از امام صادق علیه السلام فرمود:"ما کلم رسول الله صلی الله علیه و آله الناس علی قدر عقله قط"؛ خیلی عجیب است؛ یعنی حتی یک سخن ایشان به اندازه عقل و فهم خودش نگفت، همه اش با توجه به فهم مخاطب بود؛ از آن طرف فهم‌ها هم که مختلف و متفاوت است. خوب من در این جور موارد می‌گویم: احتیاط بر ما ایجاب و الزام می‌کند که مطالبمان هر چه شسته رفته‌تر و کم شبهه‌تر و کم پهلوتر و شفاف‌تر مطرح شود تا احیانا شبهه ای برای افراد به وجود نیاید تا بعد ما بیاییم این شبهات را حل کنیم.

نقل می‌کنند که یک زمانی شغال‌ها را می‌گرفتند. دیدند روباهی هم دارد در می‌رود. به او گفتند تو چرا در می‌روی، شغال‌ها را می‌گیرند؟ گفت:تا ثابت کنم من روباهم و شغال نیستم، پوستم کنده شده است. حالا ما چرا حرفی بزنیم که مایه اتهامی بشود، بعد یک عده بیایند جواب بدهند. این گلایه ای است که من از سروران خودم دارم با همه احترامی که برای آنها قائلم و آنها را تکریم می‌کنم و بزرگ می‌شمارم ، اما امیدوارم گلایه این شاگرد را بپذیرند.

اما گلایه ای که من از این طرف دارم این است که به برداشت‌های سطحی و ظاهری تعابیر آقایان دل خوش می‌کنند و بر اساس همان تصمیم می‌گیرند و بر اساس همان تایید و قبول یا مردود اعلام می‌کنند؛ من می‌گویم این هم خلاف احتیاط است. بیایید از فرمایش بسیار زیبای امام عسکری خطاب به اسحاق بن یعقوب کندی یک نکته ای را به عنوان یک درس داشته باشیم. مستحضر هستید که ایشان دست به کار شد که تناقض القرآن را بنویسد و خبرش به امام عسکری سلام الله علیه رسید. حضرت عسکری به اصحاب خود فرمودند کسانی که می‌روند خدمت این آقا درس می‌خوانند و شاگردی می‌کنند ، نمی‌توانند یک کاری بکنند که ایشان دست از این کار بردارد؟ آنها گفتند ایشان استاد است و ما شاگردیم مگر ما می‌توانیم در برابر استاد مقاومت بکنیم؟ حضرت فرمود یک نکته ای را از طرف من به ایشان بگویید که انه یفهم. خیلی عبارت زیبایی است او می‌فهمد. نکته اگر صدر من اهله و وقع فی محله یقینا منشأ اثر خواهد بود. آن نکته این بود که امام عسکری فرمود به ایشان بگویید:این جایی را که شما انگشت گذاشته اید روی قرآن و اسمش را می‌گذارید تناقض، شما احتمال نمی‌دهید یک چیزی را متکلم اراده کرده باشد غیر آن چیزی که شما فهمیدید؟ این را رفتند در خدمت کندی مطرح کردند و ایشان تاملی کرد و گفت این نکته را از کی گفتی؟ آن بنده خدا گفت از خودم. گفت نه این به دهن تو نمی‌خورد، این از جای دیگری صادر شده! خودش را لو داد و گفت بله در خدمت امام عسکری بودم و ایشان این جمله را فرمودند. همین مایه تنبه او شد و دست از این تالیف برداشت.

بنده هم عرضم این است جناب آقای میلانی! حضرت آقای نصیری ! بقیه دوستان! بالاخره این احتمال را باید بدهیم که این جمله مشکوک دو پهلوی چند پهلو علی رغم این که من تایید نمی‌کنم و قبول ندارم و خوب نیست و اذهان مشوش می‌شود، علی رغم همه این ها، این احتمال را باید بدهیم که بالاخره شاید او با این لفظ چیزی را غیر از آن چیزی که ما می‌فهمیم اراده کرده و بر این اساس صد و هشتاد درجه با آن چه ما می‌فهمیم قضیه عوض بشود و تصمیم ما هم عوض بشود.

من در این جا این داستان را خدمتتان عرض بکنم. یکی از عرفا فکر می‌کنم بایزید است. دقیقا یادم نیست. حالا من کار به شخص ندارم و روی شخص نمی‌خواهم مانور بدهم. آن بنده خدا در جایی مطرح کرد که دارایی من از دارایی خدا بیشتر است. خوب این جمله خیلی به حسب ظاهر حرف سخیف و مزخرفی است و هر کس بشنود و حسن ظن به گوینده جمله نداشته باشد دقیقا بر می‌آشوبد که این چه مزخرفی است که شما داری می‌گویی که دارایی من از دارایی خدا بیشتر است؟ آمدند پیش یک بنده خدایی گفتند فلانی این جوری گفته و او هم چون طرف را می‌شناخت گفت بروید از خودش تفسیرش را بپرسید. درست است که چنین حرفی زده و حرف بسیار سخیفی است، بپرسید که مقصود ایشان چیست؟ آمدند خدمت ایشان و گفتند:شما گفتی دارایی من از دارایی خدا بیشتر است ، مقصودتان چه بود؟ گفت:خدا ملک من است. من خدا را دارم و خدا من را دارد. من حقیر پست ناچیز دارایی خدایم و خدای علی عظیم رحمان رحیم رئوف دارایی من است. حال شما انصاف بدهید دارایی من بیشتر است یا دارایی خدا؟ گفتند اگر این جور است خوب معلوم است که دارایی تو بیشتر است. خوب ببینید این حرف به حسب ظاهر خیلی سخیف و بی ربط و خلاف ارزش‌هایی است که ما شنیدیم و اعتقاد داریم اما همان را اگر دنبال کنیم حرف بسیار خوبی است. هر چند این گونه سخن گفتن را اصلا تایید نمی‌کنم؛ باید معقول و شسته رفته حرف زد که قابل دفاع باشد و شبهه انگیز نباشد و نحن معاشر الانبیاء نکلم الناس علی قدر عقولهم.

میلانی: خدمت شما عرض شود من باز از بعضی مطالبی که راجع به شخصیت‌ها و موسی و خضر گفتند می‌گذرم و این دنباله بحث را می‌گذارم برای آینده. اما مطلب بسیار مهمی که ایشان فرمودند این است که ما نباید هیچگاه کلمات متشابه و دو پهلو را بگیریم و در مرتبه دوم نباید کلمات متشابه را با توجه به معانی مقصود معنا نکنیم بلکه از پیش خود معنا کنیم. این دو حرف خیلی حرف عالی است. البته اصلا ذات کلام این است که متشابه و دو پهلو در آن پیدا می‌شود که حالا من نمی‌خواهم الان وارد بحثش بشوم. شما وقتی می‌گویید یک لیوان آب بیاور بخورم من می‌توانم این را به ده‌ها وجه متشابه معنایش کنم. این که در کلام متشابه نباشد محال است؛ اما قسمت دوم حرفشان خیلی حرف جالبی است که شما هیچ گاه نباید حرفی را که متشابه و دو پهلوست به خلاف مراد متکلمش برگردانید و بر اساس فهم غلط خودمان معنا بکنیم ؛ ولی از آن طرف هم دقیقا اگر کسی حرفش متشابه و دو پهلو نباشد یا خودش همان جوری که غلط است معنا کند و تصریح هم بکند ما دیگر حق نداریم حرارت به خرج بدهیم و بگوییم نه تو این‌ها را نمی‌خواهی بگویی؛ نه، خودش دارد تصریح می‌کند. حالا وارد بحث جزیی می‌شویم:

ایشان فرمودند مثلا قصه لا تاخذنی سنة و لا نوم را آقای حسن زاده فرموده اند؛ بعدا که ما به ایشان گفتیم، گفتند: منظور من این بوده است که نفس ناطقه انسانی نمی‌خوابد و بدن می‌خوابد؛ سوال من این است که ایشان آن حرف اول را روی چه مبنایی گفتند و توجیه ایشان روی چه مبنایی است؟ کدام یک را باید بپذیریم؟ این را به مبنای خود ایشان مراجعه می‌کنیم؛ این که بیایند بگویند منظورم نفس ناطقه انسانی است ، می‌گوییم مبنای شما این نبود! اولا این که بدن می‌خوابد و روح نمی‌خوابد، این را کی گفته؟ این اول کلام است؛ اصلا روح را نمی‌شناسیم که بخواهیم این حرف‌ها را در باره اش بزنیم؛ بلکه روایاتی داریم که یک روحی هست مخصوص به ائمه علیهم السلام که آن روح لا ینام. اصلا اهل بیت ممتازند به روحی که آن روح نمی‌خوابد نه این که بدن ما بخوابد؛ اصلا خواب بدن یعنی چه؟ با صرف نظر از روح، خواب و بیداری بدن چه معنایی دارد؟ اصلا خواب مال روح است نه مال بدن. این اولا. ثانیا شما فرمودید که وقتی من این جوری می‌گویم، منظورم روحم است؛ ما از شما سوال می‌کنیم که شما مگر معتقد نیستید که بدن و نفس و روح و سنگ و چوب و دیوار هم دقیقا وجود خداست؟ و وجود خدا در تمام ذرات عالم فرو رفته لذا تمام ذرات عالم حتی شیطان، عین فهم و شعور و ذکر و توحید و سجود است؟ این عین عبارات شماست و من برای شما می‌خوانم.

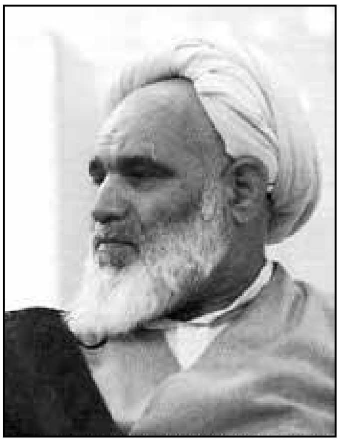
ببینید یک وقت شما می‌گویید آقای حسن زاده این‌ها را شوخی کردند و منظورشان این نبود؛ منظورشان این بود که ما یک خالقی داریم فوق عالم و یک مخلوقاتی داریم که جسم دارند، روح دارند،بدن دارند و این‌ها هر کدام احکامی دارند. می‌گوییم این نظر را اگر بگویند کاملا ما قبول داریم، به شرط این که به خلاف آن تصریح نکرده باشند و نگفته باشند که اگر کسی این عقیده را داشته باشد باطل است؛ ما می‌بینیم دقیقا آقای حسن زاده می‌گویند اگر کسی این عقیده را داشته باشد باطل است؛ می‌گویند: اگر کسی خیال کند وجود خدا یک وجودی است غیر از سنگ و چوب و شیطان و انسان و جن و ملک ، اصلا این عقیده باطل است و او وجود خدا را محدود کرده! وجود خدا همان طور در هر ذره ای فرو رفته که آب در هر موجی فرو می‌رود؛ یعنی هیچ دوئیت واقعی بین موج دریا با خود دریا نیست و حقیقت هر دو آب است؛ بنابراین اگر می‌گویند لا تاخذنی سنة و لا نوم ، این که شما فرمودید خیلی توجیه قشنگی است ولی به شرطی که با مبانی ایشان سازگار باشد و مبانی ایشان این نیست؛ البته من هم معتقدم وقتی از آقای حسن زاده بپرسی واقعا سلول سلول وجودت را عین ذات خدا می‌دانی؟ قطعا می‌گوید: نه. من حرفم به آقایان این است که این کتاب‌ها را چرا جمع نمی‌کنید؟ چرا کتاب‌هایی را در حوزه به عنوان معارف و واقعیات ارائه می‌دهید و در آن می‌گویید: وجود خدا در ذره ذره مولکول عالم فرو رفته همان طور که آب در ذره ذره امواج فرو رفته و اصلا دوئیتی نیست!لذا ذره ذره چوب و درخت و سنگ، نهایت عقل و شعور و فهم و سجود است ، حتی شیطان هم وجودش به شکر رازقش اندر سجود است! بعد یک توجیهات این طوری می‌کنید. بنابراین ما بر می‌گردیم به مبنا ببینیم ما از پیش خود گفتیم این حرف شما باطل است یا نه روی مبنایشان این حرف نادرست است.

به قول آن آقای بزرگوار می‌گفت:

من هم یقین دارم وقتی حضرت آقای جوادی آملی ـ مضمون حرفشان این بود شاید من کم و زیاد نقل کنم ـ می رود جلوی قبله می‌ایستد و می‌گوید: الله اکبر ، قطعا این خدای فلسفه را نمی‌گوید الله اکبر؛ چون این خدای فلسفه خدایی است که کل الاشیاء است؛ یعنی این صندلی هم یک حصه و یک مرتبه از وجود خداست؛ یک جزء از وجود خداست، به نحوی که اگر این صندلی معدوم بشود این آقایان می‌گویند یک حصه از وجود

■رمضانی: من از طرفین این دعوا گلایه دارم. هم از محیی الدین و دیگر اشخاص عارف که با کلمات متشابه و دو پهلو و بلکه با کلمات به ظاهر بسیار سخیف یک سری شبهاتی به وجود می‌آورند. حتی در مورد استاد حسن زاده آملی که جمله ای از ایشان نقل شد که من تا کنون می‌خواندم "لا تاخذه سنةٌ و لا نوْمٌ ولی الان می‌گویم: "لا تاخذنی سنةٌ و لا نوم". من خدمت استاد عرض کردم من می‌دانم نظر و نیت شما از این جمله چیست و خلاف آن چیزی است که آقایان می‌فهمند. اما آقای من! چرا این جمله را شما می‌آورید که در نتیجه عده ای به شک و شبهه بیفتند؟ اما گلایه ای که من از این طرف دارم این است که به برداشت‌های سطحی و ظاهری تعابیر آقایان دل خوش می‌کنند و بر اساس همان تصمیم می‌گیرند و بر اساس همان تایید و قبول یا مردود اعلام می‌کنند؛ من می‌گویم این هم خلاف احتیاط است.

■میلانی: اگر کسی حرفش متشابه و دو پهلو نباشد یا خودش همان جوری که غلط است معنا کند و تصریح هم بکند؛ ما دیگر حق نداریم بگوییم نه تو این‌ها را نمی‌خواهی بگویی. ایشان فرمودند مثلا قصه لا تاخذنی سنةٌ و لا نوم را آقای حسن زاده فرموده اند؛ بعدا که ما به ایشان گفتیم، گفتند: منظور من این بوده است که نفس ناطقه انسانی نمی‌خوابد و بدن می‌خوابد؛ این که بیایند بگویند منظورم نفس ناطقه انسانی است ، می‌گوییم مبنای شما این نبود! ما از شما سوال می‌کنیم که شما مگر معتقد نیستید که بدن و نفس و روح و سنگ و چوب و دیوار هم دقیقا وجود خداست؟ و وجود خدا در تمام ذرات عالم فرو رفته لذا تمام ذرات عالم حتی شیطان، عین فهم و شعور و ذکر و توحید و سجود است؟



■ رمضانی: (فلاسفه و عرفا) راجع به بساطت و احدیت حق تعالی فرمایش‌های بسیار دقیقی دارند؛ شما ببینید نسبت به مرتبه احدیت یا مرتبه هویت غیبیه را که نسبت به حق تعالی قائل هستند، می‌گویند اصلا آنجا کثرت راه ندارد و بساطت محض است؛ خوب این انسانی که راجع به مرتبه احدیت حق یا هویت غیبیه حق این عقیده را دارد، آیا می‌آید می‌گوید ذات حق تعالی قابل تجزیه است و جزء و کل درست می‌کند برای حق تعالی؟

■ میلانی: وقتی مثلا می‌فرمایند: رابطه ما با خدا، مانند یک کاموا است که از این کاموا شما لباس می‌دوزید، یک تکه اش می‌شود پیش تنه، یک تکه اش می‌شود آستین، یک تکه اش هم می‌شود گل و بوته لذا با این عقیده وقتی گفته می‌شود لا تاخذنی سنهٔ و لا نوم، یعنی یک تکه از وجود خدا هستم دیگر.

خدا معدوم شده و یک سوراخ در وجود خدا پیدا شده؛ بنابراین این صندلی غیر خدا نیست؛ پس وقتی می‌گویند لا تاخذنی سنهٔ و لا نوم در یک شرایطی گفته‌اند که این مبانی شان در ذهنشان بوده؛ بعد که از آن حالت خلسه که نمی‌دانم برای آن خیلی ارزش قائلند و می‌گویند شهود است می آیند بیرون می‌گویند این حرفها چیست؟ ما مخلوق خداییم. ما منظورمان این است که کذا. می‌گوییم خوب آن مبانی شما را ما چه کنیم؟ آن‌ها را شوخی کردید؟ وقتی که می‌گویید:«چون یک وجود هست و بود واجب و صمد؛ از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟» این را به عنوان یک شعر در کنار دریای مدیترانه خواستند بخوانند یا نه این را به عنوان یک عقیده دارند می‌گویند؟ یا مثلا وقتی شبستری می‌گوید:غیرتش غیر در جهان نگذاشت * لا جرم عین جمله اشیا شد، که آن شب آقای نصیری در مناظره خواندند، یک نفر آمده نظر داده که چرا با شعر جواب می‌دهید؟ بابا این کتاب شبستری کتاب شعر نیست که یک نفر برود کنار دریای مدیترانه این حرف را بزند، او این عقیده را به زبان شعر گفته. منظومه سبزواری شعر نیست، دارد مبانی ارائه می‌دهد؛ علی ای حال آقایان این حرفها را می‌زنند و بعدش هم توجیه می‌کنند. خوب یک عده مثل حضرت عالی ممکن است بگویند درست است. ما می گوییم از مبانی تان دست بر دارید و بگویید خالق غیر از مخلوق است؛ نه اینکه بگویید این تکه هم تکه ای از وجود خداست و اصلا رابطه ما با خدا رابطه جزء و کل است و رابطه عام است و افرادش؛

بعد در مثال بعدی فرمودید گفته دارایی من از خدا بیشتر است! می‌گوییم تو چرا چنین گفتی؟ گفته من یک بنده ضعیف ناچیز و مخلوق خدا، خدا من را دارد، من در مقابلش خدا را دارم؛ شما بر مبنای کلامی و مخالف فلسفه دارید معنا می‌کنید یا بر مبنای موافق فلسفه؟ موافقین فلسفه می‌گویند: رابطه ما با خدا موج و دریاست. دارایی اصلا چیست؟ دوئیت مطلقا منتفی است؛ اگر کسی قائل به دوئیت خدا و غیر خدا بشود می‌گویند مشرک است! در حالی که می‌دانیم ضروری ترین اصل تمام ادیان دوئیت بین خالق و مخلوق است که خدا ذاتی است متعالی از جزء و کل و زمان و مکان و هیچ وقت خدا نمی‌آید در اشیا و اشیا نمی‌روند در خدا؛ ولی این آقایان فلاسفه یک شبهه ای آمده در ذهنشان و گفته‌اند خدا چون وجودش بی نهایت است، اگر قرار باشد این صندلی از وجود خدا نباشد یک تکه از وجود خدا کم می‌شود! خوب ما می‌گوییم اصلا مبنایتان غلط است و خدا یک موجود بی نهایت نیست؛ اصلا بی نهایت و محدود هر دو درباره خدا غلط است. مثل بزرگ و کوچک است؛ این‌ها ملکه و عدمند یا مثل ملکه و عدم چیزی‌اند برای اشیای عالم مقداری و متجزی. خدا فوق این حرف هاست لذا امیرالمومنین علیه السلام فرمودند:لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیما؛ خدا یک موجودی نیست که آن قدر ادامه پیدا کرده که همه جا را پر کرده باشد؛ این طور که یک جسم بزرگ از خدا ساخته می‌شود؛ و لا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا؛ این نیست که بگوییم همه مکان‌ها منتهی می‌شود ولی باز هم خدا ادامه دارد؛ این که یک جسد گنده از خدا درست کرده! بل کبر شأنا و عظم سلطانا.

ما قطع داریم آقای جوادی آملی رو به قبله این چوب‌ها را نمی‌پرستند. شک نداریم که آقای حسن زاده وقتی می‌گویند:لا تاخذنی سنهٔ و لا نوم، وقتی از آن حالت خلسه بیرون می‌آیند، نمی‌گویند سنگ و چوب و همه چیز خداست. ولی وقتی که می‌آیند فلسفه را بنویسند این شبهات در ذهنشان هست؛ خدا را به غلط نا متناهی انگاشتند لذا گفتند هر چیزی که ما در عالم می‌بینیم یک حصه از وجود خداست؛ موج نمی‌تواند دریا بشود ولی می‌تواند به دریا بپیوندد و جدولی از جداول وجود دریا بشود؛ خوب این غلط است و ما می‌گوییم این مبنا را ما قبول نداریم؛ لذا ما اشکالمان به آقایان بزرگوار مبنایی است و دقیقا روی مبنای خودشان حرف می‌زنیم، و بهتر از خودشان مبنایشان را توضیح می‌دهیم. البته باز هم حاضریم اگر غلط فهمیدیم استفاده بکنیم از ایشان و غیر ایشان. حرفشان اینست و من الان به چند تا از حرفهایشان اشاره کردم و می‌گذارم جلوی شما. وقتی مثلا آقای جوادی آملی می‌فرمایند: رابطه ما با خدا،

مانند یک کاموا اســت که از این کاموا شما لباس می‌دوزید یک تکه اش می‌شــود پیش تنه ، یک تکه اش می‌شود آستین ، یک تکه اش هم می‌شود گل و بوته لذا با این عقیده وقتی گفته می‌شود لا تاخذنی سنة و لا نوم یعنی یک تکه از وجود خدا هستم دیگر؛ اما وقتی جواب اشــکال حضرت عالی را می‌دهند، برمی گردند روی مبانی مخالفان فلســفه جواب می‌دهند. خیلی هم کار خوبی می کنند؛ دستشــان درد نکند؛ ما هم دوست نداریم بیایند جلوی همه مردم بایستند و بگویند: بله آقا ما اگر قبلا حرفی گفتیم که با توحید منافات داشته الان پایش ایســتاده ایم؛ نه دستشان درد نکند ولی باید این مبانی اصلاح بشود؛ معلوم بشــود که مبنای فلسفه را ما بد نمی‌فهمیم درست می‌فهمیم. آخوند خراســانی رحمــة الله علیه وقتی می گوید: قلم این جا رســید ســر بشکست، اعتراف می کند که به جبر رسیده ولی می‌دانیم آخوند جبری نیست و الا درس هم نمی‌داد و کتاب و رساله هم نمی‌نوشت؛ اشــکال ما به مبناســت نه به چند تــا عبارت. چند تــا می‌خواهید از عباراتشان را بخوانم که دقیقا مبنایشان این است؟

همان طور که شما فرمودید ما نیامدیم اینجا دعوا کنیم و کسی را محکــوم کنیــم! آمده‌ایم دنبــال جواب حلی می‌گردیــم. خودمان می‌خواهیم توحیدمان را درســت کنیم. اهل بیت فرمودند: خدا با اشیا قــرب وجودی ندارد؛ قربه کرامته و بعده اهانته؛ این طور نیســت که مــا وقتی خدا می‌فرماید: نحن اقرب الیــه من حبل الورید ، ذات خدا در رگ‌های من آمده باشــد که فلسفه می‌گوید مثل آبی که در همه امواج رفته باشد؛ این‌ها نادرست است و خدا را دارای جسم و متجزی می کند؛ بعد در مقابلش ما معتقدیم که ذات خدا ذاتی اســت که جزء و کل و زمان و مکان ندارد و این عالم را خدا واقعا خلق کرده؛ یعنی این کره زمین و آسمان و این‌ها را خدای تعالی به کن فیکون ایجاد کــرده و اگر همه این‌ها را معدوم کند، هیــچ لطمه ای به وجود خدا نمی‌زند؛ چون وجود خدا مرکب از این‌ها نیســت اما فلســفه می‌گوید زمین و آســمان عین وجود خداست لذا وجود زمین و آسمان اصلا نه قابل خلقت اســت و نه قابل معدوم شــدن؛ نه خدا خلقش کرده و نه معدومش می‌کند؛ چون اگــر خدا بخواهد چیزی را معدوم کند ، یک حصه از وجــود خودش را معدوم کرده؛ عرض کــردم به جان خودم معتقــدم که این‌ها وقتی نماز می‌خوانند، این‌هــا را نمی‌گویند؛ وقتی قرآن می‌خواننــد، این‌ها را نمی‌گویند؛ ولی این طور هم نیســت که بگوییم یک شــعری گفتند و منظورشان چیز دیگری است؛ یعنی چه منظورشــان چیز دیگری است؟ این همه توضیح می‌دهند و در مقابل می‌گویند اگر کســی غیر از این بگوید خدا را برده یک گوشه آسمان برایش میز و صندلی گذاشته! می‌گوییم نه عقیده توحید این نیست.

ملاصدرا می‌گوید:آقا یا شــما باید خدا را ببری یک گوشه آسمان بگــذاری که از آن جــا حکومت کند و میز و صندلــی برای خودش بگذارد ـ حالا تعابیر از من است ـ یا این که خدا باید عین اشیا باشد و الا وجود خدا محدود می‌شود؛ می‌گوییم هر دو غلط است؛ شما سر یــک دو راهی مانده اید و می‌گویید یکی از این دو راه متعین اســت؛ ما می‌گوییم آن هم که خدا یک گوشــه آســمان بنشیند غلط است: خالــق الزمان و المکان لا یوصف بزمان و لا مکان. این هم که خدا عین اشــیا باشد درست نیست؛ و الا پس شیطان کیست؟ خدا کی را جهنم ببرد و عذاب کند؟ این حرف‌ها درســت نیست. خدا رابطه اش با اشــیا یک رابطه تباین صفتی اســت؛ یعنی ذاتی که جزء ندارد، کل ندارد، زمان و مکان ندارد، این عالم را خلق می کند و عالم همه دارای اجزاســت؛ لذا فرمودند: ان ما سوی الواحد متجزئ و الله واحد احد لا متجــزئ و لا متوهم بالقلة و الکثرة و کل متجزئ او متوهم بالقلة و الکثرة فهو مخلوق دال علی خالق له. ما با این مبانی کار داریم. هرجا شما می‌گویید این مبانی غلط است بروند از کتابهایشان اصلاح کنند هرجا می‌گوییــد به عنوان مبنا نگفتند، هزار بار قســم می‌خورند که روی مبنا داریم می‌گوییم این‌ها را! و معتقد هم هســتیم به آن. البته عرض کردم معتقد در مقام درس و بحث. چرا؟ چون نتوانستند شبهه نامتناهی را حل کنند. خودشان در کتاب‌های فلسفه نوشتند که تناهی و عدم تناهی از اعراض است؛ مختص به کمیات است و خدا هم کم ندارد، دو صفحه بعد یادشان رفت گفتند: خدا بی نهایت است؛ آقا شما خودت اقرار می‌کنی تناهی و عدم تناهی عرض اســت و مال جســم است و خدا هم جسم نیست ، باز می‌گویی خدا بی نهایت است؟

رمضانی: از حرارت ایشــان ما هم گرم شــدیم. عرض شود در مدتی که فرمایش می‌کردید حدود شــش نکته یادداشت کردم. نکته نخســت آن بود که فرمودید:ایشان بر اســاس مبنایشان آن جمله را فرمود که "لا تاخذنی ســنة و لا نوم" یعنی بر اســاس مبنای وحدت وجــود به تعبیر من. عرض می‌کنم وقتی خود شــخص می‌گوید این عبــارت را دارم به این معنــی و مفهوم و با این نیت می‌گویم و اصل و اولش را هم بر همین اســاس گفتم، الان هم که دارم می‌گویم بر همین اساس می‌گویم تا آخر هم بر این اساس می‌گویم ، شما دیگر از کجا علم غیب دارید؟ از کجا این مساله به شما وحی شده که این طور خبر می‌دهید که بله شــما بر اســاس مبنایت گفتی؟ او خودش دارد می‌گوید من مرادم چیست و معنایی که من از این لفظ و از این جمله اراده کردم چیســت ولی شــما علیه او چیزی می‌گویید که من فکر می‌کنم خلاف آن حســن ظن به مومن است؛ خلاف آن وظیفه ای اســت که ما نسبت به علما و بزرگان و اهل فن باید داشته باشیم و این درســت نیست؛ کذب ســمعک و بصرک راجع به آن فرمایش حضرت هســت که وقتی درباره برادر مومنت چیزی شنیدی حتی آن شنیده خودت را باید تکذیب کنی و حسن ظن به او داشته باشی. این البته در فضای اخلاقی اســت و ممکن اســت شما بگویید در فضای اخلاقیات همه ما این چنین هســتیم؛ مــن می‌خواهم بگویم همین امر اخلاقی ایجاب می‌کند که وقتی یک عالم و یک شــخص درس خوانــده و معتقد به مبدا و معــاد دارد می‌گوید من مرادم این بوده ما حق نداریم بگوییم مرادت از اول این نبوده و روی این مبنایت گفتی و حــالا داری از آن بر می‌گردی!دیدی خراب شــده و معنای خوبی ندارد لذا تغییر می‌دهی و می‌گویی مرادم این بوده!این خلاف حســن ظن به مومن و عالم هســت که ما همه وظیفه داریم بر این اســاس مشی کنیم. مســاله دیگر این که فرمودید این خواب مال بدن است و مال روح نیست؛

میلانی:بر عکس آن را گفتم.

رمضانی: شما فرمودید خواب مال روح است؟ مال روح هم که باشد، روح با توجه به تعلق به بدن خواب دارد، یعنی وقتی که متعلق به بدن است و الا اگر بین این بدن و بین آن روح یا با مرگ یا با خواب فاصله ای ایجاد بشود دیگر آن روح به خواب نمی‌رود؛ چون اگر شما بخواهید برای یک روح منفصل از بدن خواب در نظر بگیرید باید بگویید در عالم برزخ هم خواب هست و در عالم قیامت هم خواب هست !

میلانی: خوب می‌گوییم. چه اشکالی دارد؟

رمضانی: خوب نه این از لوازم نشئه دنیا و جنبه بدنی روح است. روح از آن جهت که روح است مجرد است و وقتی مجرد شد از تمام این عوارض که مربوط به عالم ماده و متعلق به ماده است مجرد است و شما نمی‌توانید احکام آن را برای این و احکام این را برای آن در نظر بگیرید.

مساله بعدی در این جا این است که شما خواسته یا ناخواسته وارد بحث وحدت وجود شدید و این همان پیشنهاد بنده بود که ما اصلا یک جلسه ای با محوریت بحث وحدت وجود و مطالبی که راجع به وحدت وجود است بگذاریم و بر این اساس مطالب را پیگیری کنیم که اساسا وحدت وجود یک امر مقبولی هست یا یک امر مردودی است. لذا اجازه بدهید این را من وارد نشوم و این را بگذاریم برای جلسه بعد اگر ادامه پیدا کرد که ما بر اساس مبانی وحدت وجود مساله را پی بگیریم.

نکته دیگر این که فرمودید ایشان بر اساس آن مبنای وحدت وجودی اش بوده که چنین چیزی گفته؛ خوب اگر چنین چیزی بوده باشد این مگر اختصاص به نفس دارد؟ خوب باید همه کلمات وجودیه را که مورد توجه است و همه اشیا را محکوم به این حکم بداند در حالی که ایشان چنین چیزی را نسبت به آن‌ها نمی‌گوید! حرف ایشان مربوط به نفس ناطقه و جنبه روحی شخص است؛ اگر آن مبنا درست نبود اختصاص به نفس نداشت بلکه تمام کلمات وجودی محکوم به این حکم بود، در حالی که چنین چیزی را اصلا ایشان نگفته و نمی‌گوید؛ بعد هم هی دارید می‌گویید رابطه بین خدا و خلق از نظر آقایان رابطه جزء و کل است، خوب من هم معتقدم که برخی از این تعابیر موهم این معنا هست و نه تنها موهم که در بعضی جاها تصریح است؛ اما در کنار همین تعابیر همین آقایان یک سری تعابیر دیگری دارند که آن تعابیر در کنار این تعابیر یکدیگر را تکمیل می‌کنند. قضیه جزء و کل اصلا و ابدا از دیدگاه یک عارف محقق باطل محض است و اصلا یک عارف معتقد و محقق به مبانی چنین حرفی را نمی‌زند؛ اگر هم در یک سری جاهایی تعابیری دارند که موهم این معناست یا به تعبیر حضرت عالی صریح در این معناست، ما باید جمع کنیم بین آن فرمایش و فرمایش دیگری که دارد؛ همین افرادی که دارند راجع به این مسائل صحبت می‌کنند راجع به بساطت و احدیت حق تعالی فرمایش‌های بسیار دقیقی دارند؛ شما ببینید نسبت به مرتبه احدیتی که این‌ها قائل هستند همین آقایان که مرتبه احدیت یا مرتبه هویت غیبیه را نسبت به حق تعالی قائل هستند نسبت به مرتبه احدیت می‌گویند اصلا آنجا کثرت راه ندارد و بساطت محض است؛ خوب این انسانی که راجع به مرتبه احدیت حق یا هویت غیبیه حق این عقیده را دارد، آیا این می‌آید می‌گوید ذات حق تعالی قابل تجزیه است و جزء و کل درست می‌کند برای حق تعالی؟

خوب این حرف را محی الدین در بحث تشبیه و تنزیه در فتوحات و جاهای دیگر مطرح کرده و گفته عده ای رفته‌اند به طرف تشبیه یعنی خدا را به خلق تشبیه کرده‌اند که غلط رفته‌اند و اشتباه کرده‌اند و بیراهه رفته اند؛ یک عده ای هم رفتند به طرف تنزیه صرف یعنی خدای تبارک و تعالی را از خلقش جدا و بریده فرض کردند که ایشان هم اشتباه کرده اند؛ ایشان می‌فرمایند از جهتی تشبیه است و از جهتی تنزیه است. از جهت ذات، از جهت مرتبه احدیت و هویت غیبیه منزه است از هر کثرتی و از هر تجزیه ای؛ اما از جهت ظهور و از جهت تجلی در مظاهر خلقیه، چون ظاهر شده در این مظاهر و این مظاهر تجلیات او هست ، تجلیات بالاخره دارای اوصافی است من جمله تجزیه، من جمله نقص، من جمله محدودیت و... این‌ها با این حیثیت و با این جهت ما نسبت به این‌ها قضیه تجزیه و این‌ها را قائل می‌شویم، نه از جهت آن هویت غیبیه ای که حق تبارک و تعالی دارد با صرف نظر از آن مظاهر خلقیه اش. این‌ها حرف‌های محی الدین است. این‌ها را که من از خودم نمی‌آورم؛ پس این‌ها هیچ وقت قائل نیستند که این شیء جزء خداست.

حالا چون اسمی از محی الدین آوردید ما یادی از امام هم بکنیم رحمة الله علیه. به عنوان نقل قول است نه این که بخواهیم استناد کرده باشیم؛ نقل قول جلسه خاطرات و جلسه انس است. حضرت امام رحمة الله علیه می‌فرمود:من با این گوشت با این پوست با این عبا روی این صندلی یعنی من خدایم؟ یا جزء خدایم؟ آخر کدام آدم عاقل چنین حرفی می‌زند؟ مگر آدم مغز خر خورده باشد! البته این تعبیر از من است، حضرت امام این را نفرمود؛ بیاید بگوید من با این اوضاع و احوال بشوم جزء خدا یا خدا؟ این حرف غلطی است. بله این حرف هست که خدای تبارک و تعالی با توجه به این که ظاهر شده در همه مظاهر و تجلی کرده در همه کثرات خلقیه ، نمی‌شود او را از این کثرات خلقیه برید و جدا فرض کرد که این را ما باید با توجه به مبانی وحدت وجود که بعدا اگر عمری و توفیقی بود و در خدمتتان بودیم قشنگ بیاییم مورد بررسی قرار بدهیم و اصل مبنای وجود را از الفبایش شروع کنیم و لو یک سال این جلسات را حضرت آقای میلانی در خدمت شما باشیم و ادامه بدهیم و من حاضر هستم که این مجالس ادامه پیدا بکند و مساله وحدت وجود با آن طول و عرض و اوج و حضیضش، قضایایش روشن بشود. پس نگویید آقایان قائل به جزء و کل هستند؛ این‌ها تهمت است و چنین چیزی خلاف واقع است.

مساله دیگر این که شما می‌فرمایید: بی نهایتی و نهایتی یا به تعبیر دیگر نهایت داشتن و نهایت نداشتن از خواص جسم است. حضرت آقای میلانی این را بگذاریم کنار؛ من از شما سوال می‌کنم نسبت به وحدت و کثرت چه می‌فرمایید؟ آیا وحدت ، یکی دوتا سه تا چهار تا از خواص متکمم‌ها هست یا نیست؟ مطمئنا از خواص

متکمم است؛ اما در عین حال شما قائلید به این که خدا واحد است. این را که دیگر من نمی‌گویم شما هم می‌گویی همه ما می‌گوییم خدا وحدت دارد و کثرت ندارد. وحدت به وحدت احدی ، وحدت به وحدت واحدی، این را که دیگر ما قائلیم که الله احدٌ؛ شما چطور این جا در کنار آن وحدت و کثرت عددی یک وحدت و کثرت فراعددی و فراکمیتی در نظر می‌گیرید و در رابطه با حق تعالی آن دومی را رد می‌کنید؟ در همین جا می‌فرماید خدای تبارک وتعالی واحد لا بالعدد. در این جا کاملا حضرت علی بن ابی طالب دو نوع وحدت را مورد تمرکز قرار می‌دهد: یک وحدت عددی نفی می‌شود و یک وحدت حقه حقیقیه که فراعددی است اثبات می‌شود. راجع به نهایت و عدم نهایت، یا متناهی بودن و نامتناهی بودن هم این را یک وقت ما در محدوده اجسام و جسمانیات پیاده اش می‌کنیم که همان فرمایش شماست؛ این جسم محدود است یا محدود نیست که اصلا قائل به تناهی ابعادند و ابعاد را اصلا نامتناهی بودنش را منفی می‌دانند. براهین هفت گانه را بوعلی در اشارات ردیف کرده راجع به اثباتتناهی ابعاد و بطلان عدم تناهی ابعاد. این راجع به تناهی و عدم تناهی جسم. در عین این که ما این را راجع به جسم می‌دانیم و مطرح می‌کنیم، یک نحوه عدم تناهی را ما نسبت به حق تعالی قائلیم. می‌گوییم خدای تبارک و تعالی قدرتش محدود نیست، علمش محدود نیست، رحمتش محدود نیست، اوصاف کمالیه اش محدود نیست. از این طرف هم می‌گوییم اوصاف کمالیه حق تعالی عین ذات اوست. بنا بر توحید صفاتی وقتی که علم و قدرت خدا نامحدود باشد وقتی که جمال و جلال خدا نامحدود باشد و از آن طرف هم بپذیریم صفات خدا عین ذات خداست و توحید صفاتی این را بر ما ایجاب می‌کند، پس یک نحوه عدم تناهی نسبت به حق تعالی ما باید بپذیریم. نگویید غیر متناهی بودن یا عدم تناهی از صفات جسم است! این حرف حرف غیر محققانه ای است که یک انسان ممکن است بزند.

میلانی: ببینید ، ایشان می‌گویند وقتی ما می‌بینیم خود آقای حسن زاده می‌گویند منظورشان آن است، شما باید حسن ظن داشته باشید، ما که حسن ظنمان به آقایان بیشتر از شما بود؛ ما گفتیم وقتی می‌گویند این عین خداست، ما حسن ظن داریم که ایشان این را نمی‌پرستند ولی دقیقا در کتابش این را می‌گوید.

رمضانی: پس این را نمی‌خواهد بگوید.

میلانی: پس تناقض گویی است حاج آقا! من عبارتشان را می‌دهم شما معنا کنید.

رمضانی: من این عبارت ایشان را دیده ام، بار اولم که نیست می‌بینم.

میلانی: پس اگر قرار باشد هر کس حرفی بزند بعد چیز دیگری بگوید، ما بگوییم حتما درست است و تناقض نگفته؟ پس ببخشید هر متهمی را ببرند در دادگاه بگویند ده دفعه اقرار کردی که فلان جرم را کردی ، بگوید: الان می‌گویم جرمی نکردم! این که نشد دیگر؛ ما وقتی می‌بینیم این بزرگوار تصریح می‌کنند و مبنا می‌دهند و می گویند حرف ما این است، من دو تا عبارتش را بخوانم.

رمضانی:مشخص است عبارت نخوانید.

میلانی: می‌گویند گوساله پرستی هم خداپرستی است !

رمضانی: باز رفتید سراغ یک مبانی که گفتیم سر جایش باید معنا بشود.

میلانی: ببینید من در وقت شما آن قدر گوش می‌دهم که صد تا مبنا را بگویید؛ ما می‌گوییم با توجه به توضیحاتتان حرفتان پذیرفته نیست؛ چون شما می‌گویید گوساله پرستی عین خداپرستی است؛ حضرت هارون هم خطا کرد که مردم را از گوساله پرستی نهی کرد. پیغمبر خدا اشتباه کرد، قلبش توسعه نداشت! می‌گوییم همین توضیحاتی که می‌دهید که این تجلی اوست آن ذو التجلی است، آن در مقام احدیت لا یدرک است، در مقام تجلی این است، همین حرفها غلط است.همین‌ها باز خدا را متجزی کرد. ما که می‌دانیم چه گفته‌اند یک چیزی نیست که این‌ها را ندیده باشیم! می‌خواهیم بگوییم شما تناقض می‌گویید. یک جا می‌گویید ما خدا را عبادت می‌کنیم یک جا می‌گویید چنین!

جناب ملاصدرا یک جا می‌گوید جهله متصوفه گفتند خدایی غیر از این وجود نداریم؛ این‌ها جاهل متصوفند؛ خودش صد جای

■ **رمضانی: فرمودید: ایشان بر اساس مبنایشان آن جمله را فرمود که "لا تاخذنی سنةٌ و لا نوم" یعنی بر اساس مبنای وحدت وجود به تعبیر من. عرض می‌کنم وقتی خود شخص می‌گوید این عبارت را دارم به این معنی و مفهوم و با این نیت می‌گویم و اصل و اولش را هم بر همین اساس گفتم، الان هم که دارم می‌گویم بر همین اساس می‌گویم تا آخر هم بر این اساس می‌گویم ، شما دیگر از کجا علم غیب دارید؟ از کجا این مساله به شما وحی شده که این طور خبر می‌دهید که بله شما بر اساس مبنایت گفتی؟ او خودش دارد می‌گوید من مرادم چیست و معنایی که من از این لفظ و از این جمله اراده کردم چیست ولی شما علیه او چیزی می‌گویید که من فکر می‌کنم خلاف آن حسن ظن به مومن است؛ خلاف آن وظیفه ای است که ما نسبت به علما و بزرگان و اهل فن باید داشته باشیم**

■ **میلانی: ما می‌گوییم با توجه به توضیحاتتان حرفتان پذیرفته نیست؛ چون شما می‌گویید گوساله پرستی عین خداپرستی است؛ حضرت هارون هم خطا کرد که مردم را از گوساله پرستی نهی کرد. پیغمبر خدا اشتباه کرد، قلبش توسعه نداشت! می‌گوییم همین توضیحاتی که می‌دهید که این تجلی اوست آن ذو التجلی است، آن در مقام احدیت لا یدرک است، در مقام تجلی این است، همین حرفها غلط است. همین‌ها باز خدا را متجزی کرد.**

■ رمضانی: هی دارید می‌گویید رابطه بین خدا و خلق از نظر آقایان رابطه جزء و کل است، خوب من هم معتقدم که برخی از این تعابیر موهم این معنا هست و نه تنها موهم که در بعضی جاها تصریح است؛ اما در کنار همین تعابیر همین آقایان یک سری تعابیر دیگری دارند که آن تعابیر در کنار این تعابیر یکدیگر را تکمیل می‌کنند. قضیه جزء و کل اصلا و ابدا از دیدگاه یک عارف محقق، باطل محض است و اصلا یک عارف معتقد به مبانی چنین حرفی را نمی‌زند.

■ میلانی: آقای حسن زاده با تمام حسن ظنی که به ایشان داریم عقیده ای را می‌گویند که نه با عقل جور در می‌آید نه با ضرورت مکتب وحی ضرورت مکتب وحی یعنی چهارده معصوم جلویت نشسته‌اند می‌گویند خدا جزء و کل ندارد، خدا فوق اشیاست - می‌گوید آقا این جوری نیست. خدا دو مقام دارد: یکی در مقام غیب احدیت و لا یدرک، لا اسم له و لا رسم له؛ ولی در مقام ذات همان ذات توی همه اشیا آمده و جزء هم دارد. خوب می‌گوییم این تناقض است. مگر ذات توی اشیا می‌آید؟

دیگرمی گوید: وجود واحد شخصی است و هر که خدا را غیر جمیع اشیا بداند، اصلا کافر و ملحد و زندیق است. خوب من این را چه کارش بکنم؟ آقا این‌ها یک شبهه ای در ذهنشان هست که نتوانستند حل بکنند و این شبهه را اهل بیت حل کردند و این آقایان حل نکردند و توحید را از جای دیگر گرفتند. ولی ما حسن ظنمان به این آقایان خیلی بیشتر از شماست. گفتم که می‌دانم که نمی‌خواهند بگویند؛ اما گیر کرده‌اند و گفته‌اند و این کتاب‌ها مطالبش صحیح نیست و توحید نیست.

بعد فرمودید: اخلاق را رعایت کنید؛ می‌گویم اخلاق در جایی که عقیده را از بین ببرد؟ به آقای بهجت گفتند: آقا استاد ما مشکل دارد. بگوییم به رفقایمان؟ گفتند: اگر نگویید فساد می‌شود. ما اگر از اول مراعات این‌ها را نمی‌کردیم که هی تسامح کنیم، اشکال اعتقادی یک حرف را می‌گفتیم، خوب مردم استاد باطل را از غیر باطل می‌شناختند؛ ما می‌دانیم غیبت نباید کرد، تهمت نباید زد، حسن ظن باید داشت اما حد و حدود دارد. قانون تزاحم که از مسلمات فقه ماست؛ اگر قرار باشد غیبت از یک نفر متوقف بر این باشد که من غیبت نکنم دین و عقیده از بین برود، وظیفه من این است که غیبت کنم. این که دو دو تا چهار تاست! آقا ما وقتی می‌بینیم آقای حسن زاده با تمام حسن ظنی که به ایشان داریم عقیده نادرستی را می‌گویند که نه با عقل جور در می‌آید نه با ضرورت مکتب وحی — ضرورت مکتب وحی یعنی چهارده معصوم جلویت نشسته‌اند می‌گویند خدا جزء و کل ندارد، خدا فوق اشیاست - می‌گوید آقا این جوری نیست خدا دو مقام دارد: یکی در مقام غیب احدیت و لا یدرک، لا اسم له و لا رسم له؛ ولی در مقام ذات همان ذات توی همه اشیا آمده و جزء هم دارد. خوب می‌گوییم این تناقض است. مگر ذات توی اشیا می‌آید؟ اصلا این حرف‌ها نیست و این حرف و این عقیده باطل است و ما هیچ گاه نمی‌آییم حقیقت دین و عقیده ای را که– اهل بیت معجزه شان توحید بوده — فدای حسن ظن و تعارفات کنیم. خیلی بزرگوارند وما احترامشان می‌کنیم ولی قبل از آن از عقیده دفاع می‌کنیم.

بعد فرمودید روح مجرد است، بعد وارد می‌شویم که این حرف غلط است. بعد فرمودید وارد بحث وحدت وجود شدید، خوب بله می‌شویم کما اینکه شما وارد بحث تجرد شدید و این‌ها می‌آید توی مباحث. بعد فرمودید اگر وحدت وجود باشد پس باید سنگ و چوب را هم بگویند خواب ندارد، چرا فقط روح را گفته؟ می‌گوییم این که اشکال خود من بود! من همین اشکال را به ایشان کردم و گفتم: آقا تو که هم نفس ناطقه انسانی را ذات خدا می‌دانی و هیچ چیزی را غیر خدا قبول نداری. نفس ناطقه انسانی یک حصه از ذات خداست و سنگ و چوب هم یک حصه از ذات خداست باید ملتزم باشی که سنگ و چوب عین ذکر و شعور و ذوق و شوقند و تصریح هم کرده به این آقای حسن زاده که سنگ و چوب و درخت و زمین و آسمان عین فهم و شعورند، چون عین ذات خدا هستند. چرا می‌گویید نگفته؟ خوب گفته دیگر! خودش هم می‌داند چه باید بگوید. هم فهمیده و هم اشکال من به او وارد است و هم خودش اعتراف کرده و فرموده این را.

بعد فرمودید که یک جا تصریح به جزء و کل کرده‌اند و یک جای دیگر خودشان چیز دیگر گفته اند. خوب ما چرا برویم دنبال کسی که این همه تناقض گویی کرده؟ شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه نصیر و علامه حلی آیا یک جا گفته‌اند که خدا جزء عالم است یا خدا وجود عالم است؟ چرا ما عقاید به این قشنگی وبه این مرتبی را که با آن می‌توانیم جلوی تمام عالم بایستیم کنار بگذاریم و با عقایدی از اسلام دفاع کنیم که همان خارجی‌ها به ما بخندند و بگویند این‌ها را نگاه کن ! یک خدایی درست کرده اند، از خود ما گرفته اند، چون وحدت وجود مال همین غربی‌ها و اروپایی‌ها و یونانی هاست!

می گویند نگاه کن حرف خود ما را گرفته‌اند می‌خواهند تحویل خود ما بدهند و با ما بجنگند؛ من ده تا شاهد برای شما می‌آورم. عده ای زیادی از علمای مسیحیت آمدندمسلمان شدند بعد گفتند افسوس! کاش ما مسیحی می‌ماندیم ما از مسیحیتی فرار کردیم که می‌گفت وحدت در عین تثلیث و

تثلیث در عین وحدت. آمده‌ایم به علوم و معارف اهل بیت شما دوباره ما را به همان‌ها ارجاع می‌دهید! آن‌ها که اصلش دست ماست! به شما شش دفعه ترجمه شده اش را داده اند! اصلش دست ماست؛ ما چرا بیاییم این‌ها را از شما یاد بگیریم؟ علی قلی جدید الاسلام در زمان صفویه کتابی دارد به نام هدایة الضالین که مفصل گله می‌کند، می‌گوید آخر اسفار چیست که به من می‌دهید؟ من از این‌ها فرار کردم! یا شیخ محمد صادق فخر الاسلام کشیش مسیحی بود آمد مسلمان شد بهترین کتاب را نوشته برای ما شیعه ها! ما داریم می‌گوییم توحید تو باطل است و وحدت وجود درست است! او هم به ما می‌خندد؛ حالا این مسلمان شده آمده به ما درد دلش را می‌گوید؛ بقیه شان به ما می‌خندند و می‌گویند بروید برایشان از مولوی و ابن عربی تعریف کنید! بگذارید همین غذایی که را که ما برایشان پختیم بخورند؛ این اشکال ما به این آقایان است ما می‌گوییم معارف بسیار عالی و کاملی داریم که با آن در برابر شرق و غرب می‌توانیم بایستیم این وحدت وجود مال خود آن هاست که دارند ما را بیچاره می‌کنند.

بعد فرمودید: تمام این آقایان آمدهاند گفته اند:خدا در مقام احدیت بساطت دارد اما در مقام واحدیت تجزیه دارد. خوب همین غلط است دیگر. اولا فرق مقام واحدیت با احدیت در چیست؟ هیچ. از نظر شرع و عقل و برهان، واحد و احد یک چیز است؛ اگر هم جای دیگر استعمالات دیگری دارد در مورد خدا واحد و احد یک چیز است ولی فلاسفه و عرفا می‌گویند شما همین آب را گاهی هیچ تقیدی را لحاظ نمی‌کنی؛ دیگر آب دریا و آب برف و آب تگرگ ندارد ولی اگر این تقیدات را لحاظ کردی، این می‌شود متجزی.دو چیز که ندارند یک خدای بسیط مطلق وحده لا شریک له ما فوق که ندارند؛ این‌ها می‌گویند همین عالم و همین اشیا عین ذات خداست. اگر تکه تکه نگاه کنی می‌شود من و تو. اگر تکه تکه نگاه نکنی و اصلا به حصهها نگاه نکنی بروی در مقام اطلاق، مساوی می‌شود با مقام ذات خدا. فکر کردی این خالق و مخلوق برای شما درست کرد؟ اشکال ما به این آقایان همین است که نیامده‌اند برای شما خدای متعالی از اشیا درست کنند.

بعد فرمودید ابن عربی گفته تشبیه و تنزیه هر دوش غلط است! تشبیه باید در عین تنزیه باشد. خوب اشکال ما به این آقا همین است. آقا! تنزیه خدا کنید مطلقا. واقعا خدا منزه است از خلقش نه جزء خلق است نه کل خلق است نه در مقام واحدیتش با خلق یکی می‌شود نه در مقام تجلی اش با خلق یکی می‌شود بلکه تنزیه مطلق است. سبحان الله سبحان الله. صبح تا شب نماز می‌خواند می‌گوید سبحان الله یعنی خدایا نه جسم داری نه زمان و مکان داری نه جزء داری ! یک کمی از آن تشبیه باشد این تناقض درباره خداست. تشبیه در عین تنزیه چیست؟ وحدت در عین کثرت چیست؟ یا وحدت است یا کثرت. مگر این که یکی از آن دو اعتباری باشد و قطعا این‌ها وحدتش را اعتباری می‌دانند و اسمش را می‌گذارند وحدت حقه ولی دروغ است. نمی‌خواهم بگویم دروغ می‌گویند بلکه منظورم این است که مطلب باطل است. کثرت اعتباری است ولی وحدت را اعتباری می‌دانند و کثرت را حقیقی. می‌گویند وحدت حقیقی است؛ کدام وحدت حقیقی؟ تو پرتقال را می‌خوری ولی پوستش را نمی‌خوری؛ پس کثرت حقیقی است اما همه اش را با هم بگوییم یک پرتقال می‌شود اعتباری. این‌ها هم همین را می‌گویند. می‌گویند: ببین عالم تکه تکه خداست. تکه تکه عالم را لحاظ کن ولی نگو این خداست و آن خداست ولی عالم روی همدیگر می‌شود خدا. خوب همین را ما اشکال داریم. این‌هایی را که شما می‌گویید خود ابن عربی گفته، حرف ابن عربی خلاف بدیهیات اولیه عقل و خلاف ضروریات قطعی دین است.

بعد فرمودند: ابن عربی گفته تنزیه غلط است. نباید خدا را از عالم جدا کنید. می‌گوییم منظورتان از جدا شدن چیست؟ اگر منظورتان از جدا شدن این است که مثل این که من پرتقال را دو نصفش می‌کنم، آره خدا را ما این طوری از عالم جدا نمی‌کنیم؛ اصلا عالم از خدا جدا هست تو بخواهی یا نخواهی جداستذاتی که جزء و کل و زمان و مکان ندارد چطور می‌خواهد با عالم متحد وجودی بشود که بعد وحدت در عین کثرت باشد؟ باور کنید هر کس یک ذره ریاضیات بلد باشد می‌خندد که یعنی چه وحدت در عین کثرت؟ محال است. یکی اش اعتباری است. آنها می‌گویند وحدتش حقه است. بعد می‌گوییم وحدت حقه یعنی چه؟ می‌گویند یعنی کل الاشیا است! می‌گوییم پس بگو وحدتش اعتباری است، کثرتش حقیقی است دیگر.

بعد فرمودید: خداوند از نظر ذات و احدیت منزه از هر کثرتی است اما از جهت ظهور و تجلی در مظاهر خلقیه، تجلیات تجزی دارند! خوب همین غلط است. می‌گویند آب بما هو مطلق و صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر ولی آبی که در خارج مساوی است با آب حقیقی واقعی اجزا دارد؛ خدا هم همچنین! می‌گویند:تو وجود را بما هو وجود نگاه کن و تعینات را اصلا لحاظ نکن، در عالم عقل فقط می‌شود واحد ولی در خارج سگ و گربه و موش و در و دیوار همه این‌ها جز خدا چیزی نیست و این همان حرفی است که قطعا باطل است.

بعد فرمودید: من خدایم یا جزء خدایم مگر مغز خر خورده باشم که بگویم جزء خدایم! می گوییم ما هم همین را می‌گوییم! می‌گوییم مغز خر که نخوردید؛ چرا می‌گویید ما جزء خداییم؟ نگویید ما جزء خداییم !

رمضانی: پس معلوم می‌شود چیز دیگری را اراده کرده اند.

میلانی: نه خیر قطعا می‌گویند! مثل این که این طور بگویند: مگر فخر رازی آدم کوچکی بوده؟ عمر چنین است، علی چنین است. مگر فخر رازی مغز خر خورده که بگوید عمر افضل است از علی؟ خوب می‌گوییم: آره بارها گفته دیگر! یا مغز خر خورده یا در خواب حرف زده یا شبهه در ذهنش بوده. خلاصه گفته دیگر ! این را که نمی‌توانید انکار کنید که گفته‌اند و قسم هم رویش خورده اند.

ببینید آقا ابن سینا می‌گوید: اگر امر خلافت دایر شد بین اعقل و اعلم، باید اعقل خلیفه بشود و اعلم وزیرش بشود مثلا فعل عمرو علی. این مگر مغز خر خورده که هنوز نمی‌فهمد عمر با خاک کف پای قنبر قابل مقایسه نیست. خوب چرا می‌گوید؟ خوب گفته دیگر نمی‌توانی بگویی مغز خر خورده بوده اند. آقا مغز خر نخورده اند؛ بشر

■ رمضانی: این حرف را محیی الدین در بحث تشبیه و تنزیه در فتوحات و جاهای دیگر مطرح کرده و گفته عده ای رفته‌اند به طرف تشبیه یعنی خدا را به خلق تشبیه کرده‌اند که غلط رفته‌اند و اشتباه کرده‌اند و بیراهه رفته اند؛ یک عده ای هم رفتند به طرف تنزیه صرف یعنی خدای تبارک و تعالی را از خلقش جدا و بریده فرض کردند که ایشان هم اشتباه کرده اند؛ ایشان می‌فرمایند از جهتی تشبیه است و از جهتی تنزیه است. از جهت ذات، از جهت مرتبه احدیت و هویت غیبیه منزه است از هر کثرتی و از هر تجزیه ای؛ اما از جهت ظهور و از جهت تجلی در مظاهر خلقیه، چون ظاهر شده در این مظاهر و این مظاهر تجلیات او هست ، تجلیات بالاخره دارای اوصافی است من جمله تجزیه، من جمله نقص، من جمله محدودیت و...

■ میلانی: فرمودید ابن عربی گفته تشبیه و تنزیه هر دوش غلط است و تشبیه باید در عین تنزیه باشد. خوب اشکال ما همین است. واقعا خدا منزه است از خلقش. نه جزء خلق است نه کل خلق، نه در مقام واحدیتش با خلق یکی می‌شود و نه در مقام تجلی اش بلکه تنزیه مطلق است. این که یک کمی از آن تشبیه باشد این تناقض درباره خداست. تشبیه در عین تنزیه چیست؟ وحدت در عین کثرت چیست؟ یا وحدت است یا کثرت. مگر این که یکی از آن دو اعتباری باشد و قطعا این‌ها وحدتش را اعتباری می‌دانند و اسمش را می‌گذارند وحدت حقه!

معصوم نیست؛ اگر از ابتدا بیراهه رفت این حرف‌ها را می‌زند. ابن سینا از اولش دنبال اهل بیت نبوده. آقایان فلاسفه ما خیلی هم آدم‌های بزرگواری اند، اما از اولش دنبال فلسفه ابن عربی و یونان رفتند، آخرش این شد. مشکل از این جاست. خدا شاهد است بی احترامی به آن‌ها نمی‌کنیم؛ بیاییم مشکل را حل بکنیم. نگوییم آقا چون آدم خوبی است، پس لابد این‌ها را که می‌گوید نمی‌گوید! خوب می‌گوید دیگر صدبار هم می‌گوید! میرزا جواد آقای ملکی تبریزی می‌گوید: اگر کسی بگوید که ممکن هم موجود است، خدا هم موجود است، این اقرب الی الشرک است از وحدت وجود! یعنی اگر ما بگوییم ممکنات موجودند مشرک می‌شویم؟ بگوییم مخلوقات موجودند مشرک می‌شویم؟ ایشان خیلی شخص بزرگواری است ولی یک شبهه در ذهنش بوده نتوانسته از دست آن در برود، چون از ابتدا راهی را رفته که نباید می‌رفت. فخر رازی هم از ابتدا راهی را رفته که نباید می‌رفت. به مرحوم خواجه گفتند چرا فخر رازی با این همه عظمت سنی شد؟ گفت فخر رازی که سنی نشد! سنی فخر رازی شد. این‌ها در فلسفه رشد کردند چنین شدند. این‌ها اگر قبل از فلسفه خواندن یک مرتبه شرح تجرید را پیش یک استاد کلامی می‌خواندند نه پیش استادی که فلسفه خوانده و مغزش وحدت وجود است، قطعا این حرف‌ها را تا آخر عمرشان نمی‌زدند.

بعد گفتید نسبت جزء و کل تهمت است. خوب من عبارت می‌خوانم ببینید تهمت است یا نه. ایشان (آیت الله حسن زاده) می‌فرمایند که:تعین بر دو وجه متصور است:یا بر سبیل تقابل مثل گوسفند و گاو یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی می‌کنند و تا آخر می‌گویند از این دو قسم خارج نیست که این قسم دوم می‌شود جزء و کل که من عبارت را مختصرش می‌کنم. بعد می‌گویند خلاصه مطلب این که تعین و تمیز متمیز و شامل بما دون است؛ چون تمیز کل از آن حیث است که کل است و نسبت حقیقة الحقائق که خداست

با ماسوای مخلوق که من و شما باشیم این چنین است یعنی جزء و کل است. ما می‌گوییم هر دو غلط است نه رابطه خدا مثل گاو و گوساله است نه مانند جزء و کل است. تصریح به جزء و کل همین یکی نیست! گفت: سوی کل خود رو ای جزء خدا. گفت تو جزء خدا هستی دعوت تمام انبیا این بوده است. شمس تبریزی که پیر همه این هاست گفت: دعوت تمام انبیا این بوده است تو جزو منی پس از کل غافل مباش و به سوی کل خود بیا!

بعد فرمودید: نهایت و بی نهایت از خواص جسم است. من نگفتم، نهایه می‌گوید نهایت و لا نهایت از خواص کم است. اگر کسی بگوید خدا نامتناهی است اصلا نمی‌فهمد دارد خدا را کمی می‌کند. حالا شما برای ما معنا می‌کنید که ما دو رقم بی نهایت داریم یک رقمش خدا و یک رقمش غیر خداست! جان من خدایش را معنا کنید که خدای بی نهایت چیست؟ یک نفر از اعاظم مذهب ما این را نگفته نه شیعه نه سنی! این‌ها هزار سال از اسلام گذشت در آوردند! خودشان هم می‌گویند تازه از اسلام در آمده!! چهار تا روایت را غلط معنا کردند و این حرف‌ها را زدند.

بعد فرمودید: وحدت در کثرت را چه می‌گویید؟ خوب می‌گوییم باطل است. روایاتی داریم که خدای متعال غیر محدود و لا متجزئ؛ خدا غیر محدود است نه این که خدا نامتناهی است؛ یعنی ماسوای خدا که اجزاء دارند حتما باید محدود باشند؛ چون شیء متجزی نمی‌تواند که بی نهایت باشد؛ این را خواجه مفصل در برهان تطبیق گفته؛ بنا براین خدا غیر از این اشیای محدودی است که چون جزء و کل دارند قطعا باید محدود باشند. خدا خلاف خلقش است لذا می‌گوید و لا متجزئ خدا جزء هم ندارد ولی این آقایان می‌گویند: من هم یک جزء خدایم چون صدر روایت را غلط معنا کردند، در ذیلش هم گیر کردند.

بعد فرمودید: وحدت و کثرت را چه می‌گویید آیا از خواص متکمم است یا نه؟ خوب بله. آیا شما خداوند را واحد می‌دانید یا نه؟ بحث همین است فرق ما با فلاسفه

این اســت که فلاســفه می‌گویند خدا واحد است یعنی کل الاشیاست؛ ما می‌گوییم نه اصلا وحدت برای خدا قطعا به این معنا نیســت؛ وحدت عددی نیست. آن‌ها می‌گویند ما هم می‌گوییم وحدت خدا عددی نیســت! می‌گوییم:وحدت عددی یعنی چه؟ می‌گوید: وحدت عددی یعنی این سیب این پرتقال این صندلی. می‌گوییم وحــدت حقه حقیقیه یعنی چه؟ می‌گوید: مجموعه اشــیا به طــور بی نهایت. می‌گوییم هر دو آن غلط اســت. یعنی وحدت حقه حقیقیه این نیســت بلکه وحدت حقه حقیقیه (این اســم‌ها را هم از خودشان در آوردند که حالا کاری نداریــم) این اســت که چون خدا جــزء ندارد، کل ندارد، زمان و مکان ندارد، نســبت به اشــیا نه دور می‌شود نه نزدیک، نه داخل می‌شود نه خارج، این ذات دوم ندارد و نمی‌شــود دو تا باشــد، چون تعدد همیشــه فرع بر تجزی است. دو تا مثلث می‌توانیم داشــته باشــیم، دو تا مربع می‌توانیم داشته باشیم ولی ذاتی که جزء و کل ندارد نمی‌شود دو تا باشد: مــن قرنه فقد ثناه و من ثنــاه فقد جزأه همین که گفتیــد دو تا خدا بدان که هر دو را متجزی کردید. چقدر روایات این‌ها را گفتند؛ به خدا قســم روایات در یک جمله کوتاه چقدر برهانی و عقلی و بدیهی صحبت کردند کــه با یک جمله کوتاه باید ده جلد کتاب فلســفه را بریزی بــه دریا. من قرنه فقد ثناه و مــن ثناه فقد جزأه تا گفتی دو تا تجزیه شــد. و مــن جزأه فقــد جهله. تو اگر گفتــی این‌ها اجزای خداینــد اصلا خدا را نمی‌شناســی تــو می‌روی در بابی که عالــم را می‌گویی خــدا! البته مورچه هم می‌گفت:شاخک من که این قدر است شاخک خدا ببین چقدر بزرگ است! با خدا شناسی فکر خودش می‌گوید وجــود من این قدر اســت وجود خدا بی نهایت است. دقیقا بحث آن مورچه است؛ اهل بیت گفتنــد: خدا متعالی از این حرف هاســت نه بزرگ است نه کوچک؛ نه عین اشیاست نه کل اشیا.

بعد فرمودید فلاســفه قائل بــه تناهی ابعادند؛ ایــن حرف قدیمــی شــد و رفت. فلاســفه قدیم می‌گفتنــد تناهی ابعاد، الان کــه نمی‌گویند. الان می‌گوینــد اصلا تناهی ابعاد نداریم. ابعاد مســاوی با خداســت. بروید حرف‌های آقای حســن زاده را بخوانیــد. الان همین آقایــان معتقدند همین ابعاد نامتناهی اســت، چه مکانا چه زمانا چون مساوی با ذات خداست؛ تناهی ابعاد مال فلسفه مشاء بود که این حرفش با آن حرفش ۱۰۰ تا تناقض داشــت. این‌ها که اصلا تناقض در کلامشــان نیست، چون همه را طبق وحدت وجود معنا کردند! اصلا خدای ما فوق را هیچگاه در کتابشان نمی‌آورند! ابن سینا یک صفحه از خدای بالا می‌گفت؛ یک صفحه هم می‌گفت: خدا عین اشیاســت! این‌ها که تنقیحش کردند. هر قســمتی را که مال خدای بالا بود — نه بالای مکانی بلکه یعنی متعالی از اشیا — برداشتند و گفتند خــدا عین همه اشیاســت! عبارت‌ها همه صریح و نص است می‌دهم خدمتتان بخوانید.

رمضانــی: آقای میلانی همه این‌ها پیش من هســت این اوراق اینقدر از طرف ایادی شما به ما رسیده که دیگر احتیاج نداریم !

میلانــی: ایادی که بخواهــد در طریق اثبات توحید باشد ایرادی ندارد. حالا انصافا تا حالا ایادی آقایان بیشــتر این حرف‌هــا را پخش کرده‌اند یا ما که در میان دختر و پســر و راهنمایی و دبیرســتان و تلویزیــون، همه پر اســت از این حرفها؛ حالا دو کلمه که ما می‌خواهیم بگوییم، ایادی شدیم؟!

رمضانی:اکثر مطالب شــما خدا شــاهد است خطابی بود. منتها من نمی‌خواستم جسارت کنم. بر اساس یک سری برداشت‌ها که می‌فرمایید و قبول نکردن این که این‌ها مرادشــان چیز دیگری است. آن چه جنابعالی می‌فرمایید بر این اساس رقم خورد و مــن هم همه این‌ها را قبول دارم. یعنی واقعا اگر چنانچه همین طور باشــد که در ظواهر عباراتشان بعضی از جاها تصریح شــد و بعضی از جاها موهم این است که اشیا را جزء خدا می‌دانند، بنده انا اول الکافرین بالفلسفةو العرفان خواهم بود بدون تردید! منتها این نیست. هماطور که شما خطابه فرمودید بنده عرض می‌کنم این جور نیست.

ببینید من یک بیــان تمثیلی خدمتتان عرض کنــم. البته تمام آنچه آوردید یادداشــت کردم اگر بخواهم همه این‌ها را پاســخ بگوییم یقینا در ظرف ده دقیقــه نمی‌توانم؛ من فقط خدمت شــما عرض می‌کنم قضیه نفس ناطقه انسان با بدن که پیغمبر فرمود:مــن عرف نفســه فقد عرف ربه ، شــما چه نســبتی بین این نفس با این بدن قائل هســتید؟ آیا بین نفس و بدن نســبت اتحاد قائلید؟ آیا نسبت حلول قائلید؟ آیا نســبت عینیت مطلقه قائلید؟ یا نه چیــزی ورای این تعابیر و اعتبــارات؟ یقینا من معتقدم شــما معتقدید نفس حلــول در بدن نکرده چــون اگر حلول بــود باید با بریدن انگشــت یک دســت به همان اندازه از نفــس ناطقه و روح من جدا بشــود و حال آن که این طور نیست. طرف را دســت و پایش را ببرند و اعضای رئیسه اش باشد،

رمضانــی: واقعــا اگــر چنانچه همین طور باشد که در ظواهر عباراتشان بعضی از جاهــا تصریح شــد و بعضــی از جاهــا موهم این است که اشیا را جــزء خــدا می‌داننــد، بنــده اول الکافریــن بالفلسفةٔ و العرفــان خواهم بود بدون تردید! منتها این نیست.

میلانی: شمس تبریزی که پیر همه این هاست، گفت: دعــوت تمام انبیا این بــوده اســت که تو جــزو منــی پــس از کل غافل مباش و به ســوی کل خــود بیا: ســوی کل خود رو ای جزء خدا !

نفس سر جای خودش باقی است و هیچ نقص و بریدگی نسبت به جنبه روح وارد نمی‌شود؛ چون روح حلول نکرده و اگر حلول می‌کرد این مسأله مثل بقیه موارد مثل وقتی که آب در کوزه هست یا در یک سیبی فرو می‌رود چطور آن جا جدایش که بکنند و آن را ببرند به همان اندازه که آن را بریدیم آن آب هم جدا خواهد شد، این جا هم همین جوری باید بشود درحالی که این جور نیست؛ پس حلول نیست. اما در مسأله بعدی می‌شود گفت این‌ها با هم انضمام پیدا کردند و اتحاد برقرار کردند مثل این که این جلد با این کتاب متحد شدند و این طور شده؛ خوب انضمام هم نیست. نفس ناطقه من با بدن من، نفس ناطقه شما با بدن شما، چنین نیست با هم انضمام و اتحاد کرده باشند! پس اتحاد هم نیست، حلول هم نیست. قضیه عینیت هم نیست! نفس ناطقه شما واقعا عین بدن شما و نفس ناطقه من عین بدن من نیست. چون روح خواصی دارد غیر خواص بدن و بدن خواصی دارد غیر خواص روح. پس عینیت نشد از آن طرف حلول هم نشد؛ اتحاد هم نشد؛ حال شما می‌توانید بریدگی و انعزال مطلق را این جا بپذیرید؟ یقینا نمی‌توانید چون نفس در تمام شراشر بدن و اعضا و جوارح حضور دارد؛ منتها نه حضور حلولی و نه حضور اتحادی و نه حضور عینی؛ بلکه یک امری ورای این هاست؛ قضیه وحدت وجود در رابطه با این عقاید بزرگان که عقیده دارند و دفاع می‌کنند از آن، یک جنبه تمثیلی اش همین بود که خدمتتان عرض کردم. به تعبیر جامی:حق جان جهان است و جهان جمله بدن. یعنی حق را به عنوان مدیر و مدبر و مربی جهان به همان تعبیر قرآن رب العالمین اعتقاد دارند آن حق است و آن وجود است و بقیه این‌ها اصلا وجود نیستند بلکه منسوب الی الوجودند و موجودند و آقایان که قائل به وحدت وجودند، به کثرت موجود قائلند؛ وحدت وجود و کثرت موجود. و آن که امر بسیار مزخرف و غیر قابل دفاع است وحدت وجود و وحدت موجود است که مستلزم این حرف‌های غیر قابل دفاع خواهد بود که عمده فرمایش شما از صدرش تا ذیلش با همه لوازمش مترتب می‌شود بر این امر که ما قائل بشویم به وحدت وجود و موجود؛ اما آقایان از محققان عرفا قائل به وحدت وجود و کثرت موجودند و موجود را صرف الوجود نمی‌دانند بلکه آن را به منزله مجلای وجود، مظهر وجود و به تعبیر خود قرآن آیت حق و نشانه حق و از شؤون حق می‌دانند نه این که این‌ها را جزء خدا و ذات خدا بدانند که هی شما تکرار می‌کنید؛ من فقط و فقط می‌خواهم با این بیان تمثیلی که با توجه به فرمایش حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم که من عرف نفسه فقد عرف ربه یک مقدار روی همین ما تمرکز کنیم و نفس را بردارید و جایش حق بگذارید و بدن را بردارید و جایش عالم و موجودات و کثرات خلقیه بگذارید و همان نسبت و ارتباطی که بین نفس و بدن هست همان نسبت و ارتباط را بین خالق و مخلوق طبق فرمایش حضرت رسول حاکم بدانید. اگر این جور باشد خدا شاهد است نه حلول پیش می‌آید نه تجزیه پیش می‌آید نه اتحاد پیش می‌آید و نه عینیت پیش می‌آید، نه هیچ یک از لوازم فاسدی که من هم امضا می‌کنم ده برابر آنچه شما فرمودید بر بطلانش اما خوب ببینید این نیست و آن چه خدمتتان عرض کردم هست. این نهایت عرضی است که در این جا من دارم. منتها دوازده مورد از فرمایش شما را من یادداشت کردم که ظاهرا وقت تمام است و من امیدوارم که ان شاء الله این جلسات با حوصله ادامه پیدا بکند و خدا شاهد است بنده دوست شما هستم.

میلانی: ما هم همچنین حاج آقا.

رمضانی: منتها اگر بخواهیم دوستانه حل بکنیم من راجع به این تمثیلی که عرض کردم مقداری تمرکز بکنید، ببینید جواب شما چیست که ما ارتباط بین نفس و بدن را نه ارتباط اتحادی نه حلولی نه انضمامی نه عینیت نه انعزال و بریدگی، چون حضورش همه جا هست این را یک تمرکز بکنید تا بعد ما بتوانیم بیانات خود را با این بیان تمثیلی یک مقداری در بیاوریم.

میلانی: ایشان فرمودند رابطه نفس و بدن نه حلول است نه اتحاد است نه انضمام است نه عینیت است یک چیزی ماورای این هاست ما می‌گوییم رابطه نفس با بدن همه این‌ها باشد چه اشکالی پیش می‌آید؟

رمضانی: این بیان تمثیلی است.

میلانی: من هم می‌دانم این بیان تمثیلی است. همین تمثیل را من دارم می‌گویم؛ شما همه ادله تان یک مثال بیشتر نیست. کتاب-های فلاسفه و کل حرف هایشان همین یک مثال است. دلیل که ندارند. فقط همان دلیل نامتناهی بودنشان است. بعد هم که جواب مثالشان را می‌دهیم می‌گویند این یک مثال بود! خوب همین مثال غلط است؛ رابطه نفس با بدن می‌تواند حلول باشد، می‌تواند اتحاد باشد، می‌تواند عینیت باشد ولی مگر شما می‌توانید با رابطه خالق و مخلوق مقایسه کنید؟ خوب بدن اجزا دارد. نفس هم اولا که اجزا دارد؛ ثانیا فرض کن اجزا ندارد، شی ای که می‌آید با نفس شما ارتباط برقرار می‌کند چگونه خدا می‌تواند آن ارتباط را برقرار کند؟ اگر می‌گویید نفس غیر از بدن من است و واقعا تدبیر بدن می‌کند مثل خدا که غیر مخلوقات است، این که عقیده فقها و متکلمین است و هیچ فیلسوفی این را نمی‌گوید! آقایان اگر این‌ها را بگویند که ما خدا را یک شیء ماورای عالم می‌دانیم که در عالم تدبیر می‌کند خوب این را که از متکلمین می‌گیرند. هر جا که آقایان گیر می‌کنند و می‌خواهند جواب از شبهه بدهند به مطالب متکلمین استدلال می‌کنند وحرف های آنها را بیرون می‌کشند تا خودشان حرفهایشان را بزنند. می‌گویند خیال نکنی ما و خدا دو چیز هستیم؛ عینیت محض است؛ غیرتش غیر در جهان نگذاشت ، لاجرم عین جمله اشیا شد. چرا می‌گویید عینیت نیست؟ همه آقایان می‌گویند عینیت است، شما می‌گویید عینیت نیست؟ مضافا بر این رابطه نفس با بدن را شما نمی‌شناسید؛ چرا به چیزی که اصلا نمی شناسید برای ما استدلال می‌خواهید بکنید؟ ولی هر چه باشد رابطه نفس با بدن رابطه حادثی است با حادث دیگر؛ رابطه یک موجود حادث و متجزی با یک حادث دیگر چه ربطی به خدا دارد؟ این مثال غلط است. خدا از این سنخ نیست که در جای خودش مفصل می‌گوییم که قول به تجرد نفس و... این‌ها اصلا غلط است؛ کل ماسوی الله مخلوق خدا هستند، مخلوق خدا زمان دارد و چیزی که زمان دارد نمی‌شود مجرد باشد! اصلا آن بحث را ما الان نداریم، ما می‌گوییم آن مثال به درد نمی‌خورد. اصلا این موافق حرف ماست که آقا اگر رابطه ای

هم بین نفس با بدن باشد خدا قطعا بخلاف خلقش است، شیء بخلاف الاشیا است. بعد می‌گویید این نیست آن هم نیست. خوب یک چیزی بگویید. این جواب شد؟ می‌گویید هیچ یک از این‌ها نیست ولی یک چیزی است که من نمی‌دانم چیست. لابد خدا هم همین طور است، این مشکلی را حل کرد؟

علاوه بر این روایتی هم که خواندید روایت نیست، روایتی است که یا در کتاب مصباح الشریعة است یا در کتاب غوالی اللئالی است، کتاب‌هایی که اعتباری ندارند و تازه روایت را صد رقم معنا می‌کنند؛ یک عده این جور معنا می‌کنند که چون رابطه نفس با بدن شناخته نمی‌شود رابطه خدا و خلق هم شناخته نمی‌شود؛ تازه حد اکثر یک خبر واحد است؛ جالب است که همیشه فلاسفه به مخالفینشان می‌گویند: شما به خبر واحد استدلال می‌کنید! در حالی که یک متکلم نداریم که در عقاید خود به خبر واحد استدلال کند؛ خود فلاسفه کمترین دلیل ضعیف بی مبنا پیدا می‌کنند سریع بنای اعتقاداتشان را روی آن می‌چینند؛ در وحدت وجود به این مهمی یک روایت پیدا می‌کنند که نه سند و مدرک دارد نه دلالت دارد ، بعدش هم به بقیه می‌گویند شما چنین هستید!

بعد فرمودید: بریدگی و انعزال نیست، نفس هم در همه اعضا حضور دارد؛ می‌گوییم یعنی چه؟ کی این را گفته؟ می‌گویید:اگر روح من در این انگشت باشد و انگشتم را ببرند، یک تکه اش کنده نمی‌شود؛ می‌گوییم خوب شاید هم کنده بشود چه اشکال دارد؟ می‌گویند اثرش فرق دارد؛ خوب از کجا می‌گویید اثرش فرق دارد؟ این‌ها چیزهایی است که مرتب شما احاله به مجهولات می‌دهید! برای چه؟ برای اثبات یک مطلب خلاف ضرورت. من بگویم مثلث، مربع است ! بگویید یعنی چه؟ بگویم مثل رابطه نفس با بدن. خوب رابطه نفس با بدن را نه شما می‌فهمی نه من می‌فهمم! بعد با این مساله آن تناقض را می‌خواهی حل کنی؟ علی ای حال این رابطه غلط و مال مخلوقات خداست و خدا این را ندارد و مدیر و مدبر هم که گفتند، فلاسفه مدیر و مدبر را به هیچ عنوان قبول ندارند و می‌گویند خدا عین ذات اشیاست.

بعد فرمودید: وحدت وجود و کثرت موجود است؛ نه آقا تمام این‌ها وحدت موجودی هستند، همه شان قائل به وحدت شخصی موجود اند. ببینید حاج آقا! ما ثبوتا ۲ معنا بیشتر نداریم:۱- خالق غیر از مخلوقات است. ۲- غیریت از بین برود، حال اسمش را می‌خواهی وحدت وجود بگذار یا وحدت موجود بگذار! می‌خواهی وحدت در عین کثرت بگذار می‌خواهی کثرت در عین وحدت بگذار! می‌خواهی تجلی و ظهور بگذار. هر چه می‌خواهی بگویی عقیده همین است؛ فلاسفه اسم‌ها را عوض می‌کنند. شما خیال می‌کنید مطلب را عوض کردند؛ مطلب را که عوض نکردند. ثبوتا دو عقیده بیشتر نداریم و عقیده به غیریت خالق و مخلوق را تمام این فلاسفه شرک می‌دانند. وصلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

رمضانی: باز هم یک خطابه دیگری شد! مطالب خیلی دقیق‌تر و عمیق‌تر از این فرمایشات است. منتها من هر چه می‌گویم قائل به جزئیت و حلول اشیا در ذات نیستند، هی شما تکرار می‌کنید که من ادله فرمایش آقایان را می‌آورم که جای دیگر طور دیگر فرمایش کردند. شما به یک بعد از ابعاد فرمایش آقایان تکیه می‌کنید.

میلانی: ما جواب فرمایشات شما را دادیم و مخاطبین و کسانی که می‌خوانند خودشان قضاوت کنند.

سمات: از اساتید محترم به خاطر شرکت در این گفتگو تشکر می‌کنیم.

■ رمضانی: آقایان که قائل به وحدت وجودند، به کثرت موجود قائلند؛ وحدت وجود و کثرت موجود. و آن که امر بسیار مزخرف و غیر قابل دفاع است وحدت وجود و وحدت موجود است که عمده فرمایش شما از صدرش تا ذیلش با همه لوازمش مترتب می‌شود بر این امر که ما قائل بشویم به وحدت وجود و موجود؛ اما آقایان از محققان عرفا قائل به وحدت وجود و کثرت موجودند و موجود را صرف الوجود نمی‌دانند بلکه آن را به منزله مجلای وجود، مظهر وجود و به تعبیر خود قرآن آیت حق و نشانه حق و از شؤون حق می‌دانند.

■ میلانی: فرمودید: وحدت وجود و کثرت موجود است؛ نه آقا تمام این‌ها وحدت موجودی هستند، همه شان قائل به وحدت شخصی موجود اند. ببینید ما ثبوتا دو معنا بیشتر نداریم:۱- خالق غیر از مخلوقات است. ۲- غیریت از بین برود، حال اسمش را می‌خواهی وحدت وجود بگذار یا وحدت موجود! می‌خواهی وحدت در عین کثرت بگذار یا کثرت در عین وحدت! می‌خواهی تجلی و ظهور بگذار. هر چه می‌خواهی بگویی عقیده همین است؛ فلاسفه اسم‌ها را عوض می‌کنند. تمام فلاسفه عقیده به غیریت خالق و مخلوق را شرک می‌دانند.

گفت‌وگوی سمات با محقق و مولف لبنانی آیت الله شیخ علی کورانی

فلسفه نه تنها به سؤالی پاسخ نمی دهد بلکه درِ سؤالات تازه‌ای را می‌گشاید!

اشاره
مطلب زیر حاصل گفتگوی سمات با آیت الله حاج شیخ علی کورانی از علمای لبنان است که سالها در حوزه‌های علمیه نجف اشرف و قم به تدرس و تدریس و تحقیق و تالیف اشتغال داشته و اکنون نیز در مرکز فرهنگی ـ دینی المصطفی در قم به تالیف و تحقیق و تبلیغ معارف قران و اهل بیت علیهم السلام اشتغال دارند. تاکنون ده‌ها کتاب از وی به زبان عربی منتشر شده است. ایشان در پاسخ به سئوال اول ما در باره سوابق و فعالیت‌های خود توضیحات بیشتری ارائه کرده‌اند.

بسم الله الرحمن الرحیم، اگر ممکن است برای آشنایی مخاطبان و خواننده‌های ما با شما، مقدمه کوتاهی راجع به زندگی و محل تحصیلات و اساتید خود بفرمایید.

■ بنده طلبه ای از جنوب لبنان هستم؛ به تشویق و توصیه آیت الله سید عبدالحسین شرف الدین قدس الله نفسه وارد عالم طلبگی شدم و ابتدا در لبنان تا حد لمعه را خواندم، سپس ده سال در نجف نزد اساتید بزرگ و معروف آن دیار که از مشهورترین آنها سید خویی و سید محمد باقر صدر بودند درس خواندم. رسائل را نزد سید محمد سعید حکیم خواندم؛ سپس مشغول تبلیغ شدم؛ من وکیل عام آیت الله حکیم در کویت بودم. سپس مدتی را در لبنان گذراندم. اوائل انقلاب به ایران آمدم و انقلاب را مساعدت کردم؛ دو سال در جبهه بودم و جبهه‌ها را با تمام طول و وسعتش می‌شناسم؛ و برخی از دوستان و برادران را از لبنان و عراق می‌آوردیم تا در جبهه فعالیت کنند؛ سپس در قم مشرفه مشغول امور علمی شدم. کار را با معجم الامام المهدی آغاز نمودم و سپس با آیت الله گلپایگانی قدس الله نفسه مرکز معجم فقهی را افتتاح کردیم و برنامه "مکتبة اهل البیت علیهم السلام" را تولید کردیم؛ اکنون همراه باعنایات و رعایت آیت الله سیستانی در مرکز"المصطفی"همکاری و فعالیت داریم و این برنامه را توسعه می‌دهیم و بنده مشغول تالیفاتی نیز هستم.

حدود چهل الی پنجاه کتاب تالیف نموده ام که موضوع اکثر آنها عقاید و سیره و تاریخ است؛ از اولین کسانی هستم که در عقاید وهابیت مناقشه و با آنها مناظره کردم؛ آنها مرا به عنوان فردی عالم که به گونه سنتی بحث و دفاع می‌کند توصیف نمودند. این خلاصه ای از سوابق بنده است.

ما فصلنامه ای با موضوع نقد فلسفه و عرفان داریم. مایلیم نظر جنابعالی را راجع به فلسفه و عرفان مصطلح بدانیم و این که شما چه نسبتی بین این فلسفه و عرفان با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام می‌بینید؟

■ فلسفه و عرفان مسئله ای است که به وسیله آن حوزه علمیه به دو قسم تقسیم شده است: اکثر حوزات علمیه در نجف و قم و غیر آن نسبت به فلسفه و عرفان مخالفت دارند که باید دید سبب این مخالفت و احتیاط چیست؟ دسته دوم علاقه به فلسفه و عرفان دارند که باید سبب موافقت آنها را هم بررسی کرد. وقتی سبب مخالفت بعضی و سبب موافقت بعضی دیگر را با فلسفه و عرفان دانستیم، امر واضح می‌شود.

سبب مخالفت گروه اول از علمای مابا فلسفه و عرفان این است که درست است که فلسفه دربردارنده تعمق است، اما این علم، صرف تعمق نیست بلکه این علم حاوی اصطلاحات و شیوه فکری خاص خود و نیز واجد چهره‌های خاص خویش است. بنابراین ما در برابر یک منظومه ای مرکب از اصطلاحات و ترمینولوژی خاص و نیز سلوک فکری و متفکران ویژه و به خلاصه در برابر یک مدرسه و مکتب خاص قرار داریم.

فلسفه و عرفان مسئله ای است که به وسیله آن حوزه علمیه به دو قسم تقسیم شده است: بسیاری در حوزات علمیه در نجف و قم و غیر آن نسبت به فلسفه و عرفان مخالفت دارند که باید دید سبب این مخالفت و احتیاط چیست؟ دسته دوم علاقه به فلسفه و عرفان دارند که باید سبب موافقت آنها را هم بررسی کرد.

نخست این که، وقتی علمای ما می‌بینند طلابی که فلسفه می‌خوانند و تدریس می‌کنند، تعابیر و الفاظی استعمال می‌کنند که نه با لغت و نه با میراث و فرهنگ اسلامی ما که قرآن و سنت و سیره پیامبر و ائمه علیهم السلام است و نه با ادبیات اکابر علمای مکتب و مراجع تقلید ما مأنوس است، بلکه این لغت و الفاظ جدیدی است، لذا با آن مخالفت می‌کنند.

الان در کشور فرانسه نوگرایانی می‌بینیم که مذهب جدیدی تأسیس نموده و اصرار بر استعمال الفاظ مخصوص و معینی دارند و می‌خواهند این الفاظ مخصوص را جایگزین کنند که البته در این اصرار خود مقاصد و اهدافی دارند و معلوم شده این حرکتی استعماری است که فلان کس را به فرانسه دعوت می‌کنند و به او مدرک دکترا اعطا می‌کنند و او را به بلاد مسلمین و عرب می‌فرستند تا آنها را استعمار کنند؛ بنابراین کسانی که از مدرسه این مذهب خارج می‌شوند، قصد تخریب فرهنگ اسلام را دارند و دستاویز آنها همین الفاظ و مصطلحات خاص و جدید آنهاست؛ یعنی امام معصوم علیه السلام تعبیری به کار برده، فلسفه می‌خواهد تعبیر دیگری به کار ببرد؛ این جاست که مخالفت می‌کنیم و می‌گوییم: اولاً ما از باب اصالت تعابیر معصومین علیهم السلام به الفاظ و تعابیر آنها تمسک می‌کنیم و در گام دوم خوف آن داریم که این تعابیر، فتح باب اشکالات فرهنگی یا گریز از مفاهیم اصیل باشد. این در باب الفاظ و مصطلحات فلسفی؛

دوم، بحث طریقه و روش تفکر فلسفی است؛ در اسلام منطقی روشن برای تعامل با لغت و الفاظ و حقایق وجود دارد، منطقی فراگیر و اسلوبی جهانی که خدای عزوجل این اسلوب و منطق را در انزال تورات و انجیل و قرآن به کار برده و با همان اسلوب با پیامبر و ائمه علیهم السلام مخاطبه نموده است و روات احادیث، این اسلوب را از پیامبر و ائمه علیهم السلام آموخته‌اند و مسلمانان نسل به نسل آن طریق را آموخته‌اند و مراجع عظام تقلید ما به این شیوه سخن می‌گویند و مطلب می‌نویسند. این نوعی از منطق است؛ اما فلاسفه تلاش می‌کنند طریقه جدیدی از منطق و اسلوب ارائه دهند که ما این طریقهِ جدید را روش تفکر فلسفی می‌نامیم. این شیوه غرابت دارد و مادامی که غرابت دارد، اولاً چه احتیاجی به آن داریم؟ و ثانیاً خوف ما این است که این شیوه می‌خواهد عقاید و فکر ما را در این قالب و شیوه فکری خاص خود بریزد، و ما همان گونه که از اصطلاحات آنها برحذریم، نسبت به روش فکری آنها نیز احتیاط می‌کنیم.

سوم، اینکه فلاسفه پیشوایانی دارند مثل ارسطو و افلاطون و فارابی و ابن رشد و ... اینها را بزرگ می‌شمرند و ما می‌بینیم که طالبان فلسفه، شخصیت خود را مقابل اینان می‌بازند و با آنها معامله انبیا را می‌کنند؛ در مقابل می‌بینیم- البته این امر طبیعی است- وقتی کسی مصدری را برای معرفت و الگوهایی را از یونانیان و شاگردان مسلمان آنهابرای فکر کردن بر می‌گزیند و آنان را بزرگ می‌شمرد و با آنها حشر و نشر و زندگی می‌کند و در آنها ذوب می‌شود، به همین نسبت ارتباط و احترام و تقدیسش نسبت به پیامبر و ائمه علیهم السلام کم می‌شود؛ این مطلب را علمای ما که مخالف فلسفه‌اند امری بزرگ و خطرناک می‌شمرند و چون می‌بینند برخی طلاب کسانی را با رسول خدا و امامان علیهم السلام شریک می‌گیرند و آنها را مثل رسول خدا و امامان علیهم السلام یا بیش از آنان دوست می‌دارند، حق دارند که با آنها مخالفت نمایند، چرا که این طلاب شریکانی برای رسول خدا و امامان مطرح می‌کنند. این جهات سه گانه- قضیه الفاظ، روش تفکر و پیشوایان و الگوها- این تمام کلام نیست بلکه وجود عناوین بارزه دیگری نیز هست که سبب مخالفت علما و مراجع ما با فلسفه شده است.

> وقتی علمای ما می‌بینند طلابی که فلسفه می‌خوانند و تدریس می‌کنند، تعابیر و الفاظی استعمال می‌کنند که نه با لغت و نه با میراث و فرهنگ اسلامی ما که قرآن و سنت و سیره پیامبر و ائمه علیهم السلام است و نه با ادبیات اکابر علمای مکتب و مراجع تقلید ما مأنوس است، بلکه این لغت و الفاظ جدیدی است، لذا با آن مخالفت می‌کنند.

> در اسلام منطقی روشن برای تعامل با لغت و الفاظ و حقایق وجود دارد، منطقی فراگیر و اسلوبی جهانی که خدای عزوجل این اسلوب و منطق را در انزال تورات و انجیل و قرآن به کار برده و با همان اسلوب با پیامبر و ائمه علیهم السلام مخاطبه نموده است و روات احادیث، این اسلوب را از پیامبر و ائمه علیهم السلام آموخته‌اند و مسلمانان نسل به نسل آن طریق را آموخته‌اند و مراجع عظام تقلید ما به این شیوه سخن می‌گویند و مطلب می‌نویسند. این نوعی از منطق است؛ اما فلاسفه تلاش می‌کنند طریقه جدیدی از منطق و اسلوب ارائه دهند که ما این طریقه جدید را روش تفکر فلسفی می‌نامیم.

به نظر جنابعالی دلیل اقبال گروهی از طلاب حوزه‌ها نسبت به فلسفه با وجود این تعارضی که شما بدان اشاره فرمودید، چیست؟

اولاً، اسم فلسفه جذاب است و طلبه ما وقتی جوان است و ناشی، در ذهن خود

سئوالاتی دارد؛ کجا ممکن است جواب سئوالات خود را دریابد؟ می اندیشد که حقیقت دین را چه کسی به خوبی توضیح و شرح می‌دهد و برایش متمثل می‌کند؟ احتمالاتی می‌دهد: علمای متدین؟ قرآن و روایات؟ در اینجا فلاسفه را هم می‌یابد که تراثی فلسفی در اختیار دارند. با خود می‌گوید: ان شاء الله جوابم را به نحو احسن از فلاسفه خواهم گرفت. بنده این مطلب را از روی تجربه می‌گویم؛ من در اواخر عمر شریف استادمان مرحوم سید محمد باقر صدر از ایشان پرسیدم و به ایشان گفتم: سیدنا! شما از فلسفه چه چیز به دست آوردید؟ (من قبلاً به اشتغالات ایشان به فلسفه انتقاد می‌کردم، زمانی که ایشان مشغول تالیف کتاب «الاسس المنطقی للاستقراء» بودند به ایشان می‌گفتم: سیدنا! شما برای نوشتن این کتاب هزار کیلو از ذهن خود را صرف می‌نمایید؛ اگر شما ذهن خود را صرف امر دیگری می‌کردید به عقیده من بهتر بود!) ایشان قدس الله نفسه به من فرمودند: انسان در اول امر تصور می‌کند فلسفه تمام سئوالاتش را پاسخ می‌دهد، اما در پایان می‌بیند که فلسفه به چیزی پاسخ نمی‌دهد، بلکه در سئوالات دیگری را می‌گشاید! به ایشان گفتم:خوب، احادیث اهل بیت علیهم السلام به سئوالات پاسخ می‌دهد؟ مدتی فکر کرد و فرمود: بله بله جواب می‌دهد.

بنابر این می‌توان گفت: اولین عامل مشوق که بعضی طلاب حوزه‌ها را با علاقه مند به فلسفه نموده و آنان را عاشق فلسفه می‌کند، آن است که آنها سئوالاتی دارند و تصور می‌کنند که پاسخ‌های آن نزد فلاسفه موجود است.

علت دیگر آن است که فلسفه حتی در نزد غیر متدینین امری مقبول است؛ پس این فلسفه پلی است بین من که طلبه حوزه هستم و بین کنفوسیوس؛ پلی است بین من و کمونیست ملحد؛ پلی است بین متدین و غیر متدین؛ مثلاً ما طلاب حوزه کسانی را می‌بینیم که به ادبیات عرب و نثر و لغت عربی اهتمام دارند؛ برخی از آنها متدین هم نیستند ولی دوستان ما به شمار می‌روند زیرا تصور ما این است که آنها اهتمام به ادبیات حوزه دارند که ما نیز آن را می‌خوانیم؛ و چه بسیار طلابی که ادبیات را دوست دارند و دوستانی از ملحدین و غیر ملحدین هم دارند؛ پس همان طوری که بعضی از طلاب، ادبیات عربی یا فارسی یا شعر و غیره را دوست می‌دارند چرا که اوسع از تدین است، فلسفه نیز ریسمانی اوسع از تدین است؛ در نتیجه از آنجا که طلبه ای که اهتمام به ادبیات دارد، مقبولیت بیشتری دارد، طلبه ای که اهتمام به فلسفه دارد نیز مقبولیت بیشتری دارد؛ بنابراین بعضی از طلاب، فلسفه را دوست دارند زیرا عالمی اوسع از تدین دارد؛ چرا من فقط با متدینین هم سو باشم؟ آیا علم و تخصصی هست که مرا با متدینان و غیر متدینان اشتراک دهد تا من دوست همه باشم؟ بر چنین طلبه ای سخت است موضعی سخت گیرانه در دفاع از دین بگیرد، بلکه دوست دارد نحوی از مودت را حتی با غیر متدینان داشته باشد و با آنان نیز نقطه مشترکی داشته باشد. این نیز عاملی واقعی است که طلاب را به سمت فلسفه سوق می‌دهد.

عامل سوم، علاقه مندی برخی طلاب به فلسفه این است که خود فلسفه محرک است؛ فلسفه تلاش می‌کند پیشرفت کند؛ یکی از هم شاگردی‌های مسکین ما می‌گفت: به من انتقاد می‌کنند، تو چرا ابن عربی را دوست داری؟ می‌گفت: ابن عربی صاحب بینشی هستی شناسانه است. من کاری به مذهب و عقاید او ندارم، او بینشی هستی شناسانه دارد؛ یعنی ابن که عربی مانند یک فیلسوف، برای انسان تصوری کلی از خدا و هستی و حیات و آخرت و... ترسیم می‌کند؛ بعضی طلاب در فلسفه جاذبیتی می‌بینند چرا که برای آنها بینشی نسبت به خدا و آخرت و هستی و طبیعت و ماده ترسیم می‌کند؛ مثلاً امروز می‌گویند: فلان زعیم سیاسی جاذبیتی دارد چون یک استراتژی فکری در او وجود دارد؛ هر فردی که منظومه ای راهبردی دارد خواه مهندس و خواه نجار و خواه طلبه، جذاب است و هر کس ندارد، جدابیتی ندارد.

فلاسفه پیشوایانی دارند مثل ارسطو و افلاطون و فارابی و ابن رشد و ... اینها را بزرگ می‌شمرند و ما می‌بینیم که طالبان فلسفه، شخصیت خود را مقابل اینان می‌بازند و با آنها معامله انبیا را می‌کنند؛ در مقابل می‌بینیم- البته این امر طبیعی است- وقتی کسی مصدری را برای معرفت و الگوهایی را از یونانیان و شاگردان مسلمان آنهابرای فکر کردن بر می‌گزیند و آنان را بزرگ می‌شمرد و با آنها حشر و نشر و زندگی می‌کند و در آنها ذوب می‌شود، به همین نسبت ارتباط و احترام و تقدیسش نسبت به پیامبر و ائمه علیهم السلام کم می‌شود.

بنابراین، این دسته جذب فلسفه می‌شوند چرا که می‌بینند فلسفه طرح می‌دهد ولی در طرف مقابل، طرح راهبردی برای دین نمی‌بینند؛ این که چرا چنین طرحی برای دین نمی‌بینند بحثی دیگر است؛ برخی چنین طرحی در دین نمی‌بینند، چون ایمانشان ضعیف است. برخی نمی‌بینند، چون اهل مطالعه و تتبع نیستند. برخی نمی‌بینند، چون روی گردان هستند و از مطالعه قرآن و حدیث ملول می‌شوند؛ برخی در اثر گناه و معصیت حاجب نفسانی نسبت به دین پیدا کرده اند؛ این اهم عوامل بود، اما عوامل دیگری نیز وجود دارد..

نتیجه اینکه، مخالفین فلسفه این اشکالات و موافقین فلسفه این جاذبه‌ها را در فلسفه می‌بینند و در نتیجه حوزه به دو قسم منقسم می‌شود که البته تعداد افراد دو دسته برابر نیست؛ بلکه در یک طرف مراجع و علما و شاگردان امامان علیهم السلام هستند و در طرف مقابل، کسانی که فلسفه یونان را دوست می‌دارند و به خاطر این عوامل جذب آن می‌شوند.

یکی از امور اساسی که مرا از تدریس و پی گیری فلسفه باز داشت چون من کتب فلسفه مثل منظومه سبزواری را نزد استادمان سید محمد باقر صدر رحمه الله می‌خواندم و در آن مناقشه می‌کردم و وقتی " فلسفتنا "چاپ شد، آن را تدریس می‌کردم و باعث تجدید نظر من در این امر شد این بود که فلسفه برای این است که ما دین را بفهمیم؛ از طرفی هم لازم است برای فهم دین ما متاثر از چیزی نباشیم و واجب است ذهن ما صاف و خالص باشد و آن گاه به سراغ متون دینی برویم؛ حال این فلسفه به ما فهم ناخالصی می‌دهد که بر فهم ما از دین تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین سخن این است که ابدا فرقی بین غربزدگی و یونان زدگی نیست، حتی فرقی بین غرب جدید با غرب قدیم نیست؛ این پیش فرضی است که بکارت ذهن را می‌گیرد و طریقه ای فلسفی با الفاظی خاص و روشی خاص برای فهم دین به ذهن تحمیل می‌کند؛ فهم دین باید بسیار خالص‌تر از این باشد؛ اگر کسی به من بگوید: برای فهم اسلام باید مسیحی باشی، به او می‌گویم: رسوبات مسیحیت بر فهم من تاثیر می‌گذارد و ذهن غیر مشوب برای من باقی نمی‌ماند؛ من برای فهم اسلام بر فطرت زاییده شده ام؛ من می‌خواهم بر فطرت خالص خود باقی بمانم تا «ما انزل الله علی رسوله صلی الله علیه و آله»را بفهمم؛ اما اگر به من گفتی یهودی باش یا مسیحی باش یا فیلسوف باش یا غربی باش یا شرقی باش یا کمونیست باش، من می‌گویم، این ذهن مرا تخریب می‌کند و آن را رسوب زده می‌کند، من خواهان فهم محض و خالص اسلام هستم که خالی از شوائب باشد.

من در اواخر عمر شریف استادمان مرحوم شهید سید محمد باقر صدر از ایشان پرسیدم و به ایشان گفتم: سیدنا! شما از فلسفه چه چیز به دست آوردید؟ (من قبلا به اشتغالات ایشان به فلسفه انتقاد می‌کردم، زمانی که ایشان مشغول تالیف کتاب «الاسس المنطقی للاستقراء» بودند به ایشان می‌گفتم: سیدنا! شما برای نوشتن این کتاب هزار کیلو از ذهن خود را صرف می‌نمایید؛ اگر شما ذهن خود را صرف امر دیگری می‌کردید به عقیده من بهتر بود!) ایشان قدس الله نفسه به من فرمودند: انسان در اول امر تصور می‌کند فلسفه تمام سئوالاتش را پاسخ می‌دهد، اما در پایان می‌بیند که فلسفه به چیزی پاسخ نمی‌دهد، بلکه در سئوالات دیگری را می‌گشاید! به ایشان گفتم:خوب، احادیث اهل بیت علیهم السلام به سئوالات پاسخ می‌دهد؟ مدتی فکر کرد و فرمود: بله بله جواب می‌دهد.

بعضی قائلند: فلسفه امری عقلی است و ما محتاج تعقل هستیم و قرآن ما را سفارش به تعقل می‌کند.

■ سفارش به تعقل می‌کند نه فلسفه.

فرق بین تعقل و فلسفه چیست؟

■ فلسفه واژه ای یونانی و اصطلاحی برای شیوه خاصی از تفکر متفکران یونانی است لذا هرگز مساوق و مساوی با تعقل نیست. البته مشترکاتی عقلی بین تفکر مسیحی و تفکر اسلامی و دیالکتیک غربی و یونانی هست و من معتقدم این مشترکات، عقل است و این مشترکات عقلی غیر از فلسفه است.

می‌گویند: ما از تعقلات ارسطو و افلاطون استفاده می‌کنیم.

■ دین را با فطرتت بفهم و فهمت را از دین کامل کن، سپس فلسفه بخوان تا فلسفه را با دینت بشناسی نه این که دینت را با فلسفه بشناسی!

به نظر شما آیا ما کلام خالص شیعی داریم؟

■ نه؛ چنین نیست که تمام آنچه متکلمان شیعی نگاشته‌اند خالص باشد؛ بلی، بخشی

از آنچه نوشـته‌اند خالص است؛ مثلاً از بزرگان متکلمان شیعی خواجه نصیر است که قبل از این که فیلسـوف باشد مسـلمان اسـت، بنابراین آنچه خواجه نصیر با اسالیب متعارف نوشـته و مباحث فلسـفی را داخل نکرده، قبول داریم اما وقتی خواجه مباحث فلسـفی را داخل شرح تجرید می‌کند، اگر علامه حلی هم امروز بود، آن را نمی‌پذیرفت و چیز دیگری می‌نگاشـت؛ چون وقتی خواجه بر نظریات فلسـفی اعتماد کرد، علوم طبیعی در آن زمان به گونه امروزی پیشـرفت نکرده بود، ولی امروز علـوم در فلک و هیأت و جزء لایتجزی دگرگون شده است.

ولی در امر توحید و عقاید، بین فلسـفه و کلام شـدیدا اختلاف اسـت؛ مثلا خواجه قائل به حدوث زمانی عالم و بطلان قاعده"الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" است!

■ خواجه نصیر قبل از این که فیلسـوف باشـد مومن اسـت؛ از بدو تولد و دراست و تکوین مومن است، سپس فلسفه می‌خواند؛ پس فلسفه از یقین و ایمان او متأخر است لذا او از فلسفه برای تثبیت یقینش استفاده می‌کند.

بسـیاری معتقدنـد تجرید الاعتقاد کتابی فلسـفی نیسـت بلکه کتابی کلامی است و در جوهر آن بحث فلسفی نیست.

■ بله کتابی کلامی است که در بعضی مباحثش بحث فلسفی هم هست. به هر حال می‌گوییم اگر تأثیر فلسفه در حوزه به مقدار تجرید الاعتقاد باشد، قابل مسامحه و گذشت اسـت ولی تأثیرات فلسـفه بیش از این مقدار است. و علم کلام و فلسفه دانشی نیکوست به شـرطی که تحت تاثیر قالبها و الفاظ فلسفه قرار نگیرد. ائمه و اصحابشان، مثلا امام رضا علیه السلام کینونت و این و اینیت و تقدم و تاخر را به کار برده و اصطلاحات عدیده ای را استعمال کرده اند.

آیا در میان کتب شـیعه کتابی یافت می‌شود که مباحث عقلی خالص و توحیدی را منعکس کرده باشـد؟ چون ما توحید را امری عقلی می‌دانیم و در باب توحید محتاج تعقلیم.

■ مقصودتان از منعکس کردن، انعکاس حد ادنای توحید اسـت یا شـمول کتابی بر تمام توحید؟ چون در مورد حد ادنای واجب در توحید، از امام صادق علیه السـلام پرسیده شـد که چه مقدار اسـت؟ فرمود: به مقدار قل هو الله احد که آن را بخواند و بفهمد کافی اسـت، پس حد ادنی در توحید هسـت و کتب کلامی موجود تا این حد را کفایت می‌کند؛ امـا کتابـی که تمام آنچه را اهل بیـت در توحید ارائه کرده‌اند منعکـس کند، خیر، چنین کتابی نداریم!

چرا؟

■ به خاطر عجز یا عدم اشتغال. تمام کتب علامه و خواجه را با احادیث صدوق مقایسه کن؛ چند درصد روایات صدوق را تفسیر می‌کند؟ فقط ده درصد! بنابراین می‌گوییم: کتبی که در دسـت ماسـت فقط به مقدار توحید واجب و حد ادنای توحید بحث کرده اما کتابی که توحیدی را که از اهل بیت به ما رسیده به طور مشروح و مفصل و مستند تفسیر کند، نداریم.بله، ولی حد ادنایش موجود اسـت. **اللهم صـل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم والعن اعدائهم.**

یکی از امور اساسـی کـه مرا از تدریـس و پـی گیـری فلسـفه بـاز داشـت ـ چـون مـن کتب فلسـفه مثل منظومه سـبزواری را نـزد اسـتادمان سـید محمد باقر صدر رحمـه الله می‌خواندم و در آن مناقشـه می‌کـردم و وقتی" فلسـفتنا "چاپ شد، آن را تدریـس می‌کـردم ـ و باعث تجدید نظر من در این امر شـد ایـن بود که فلسـفه بـرای این اسـت که ما دیـن را بفهمیم؛ از طرفی هم لازم است برای فهم دین مـا متاثر از چیزی نباشـیم و واجب اسـت ذهن مـا صاف و خالص باشـد و آن گاه به سراغ متـون دینـی برویـم؛ حـال این فلسـفه بـه مـا فهـم ناخالصی می‌دهـد که بـر فهم مـا از دین تأثیر می‌گذارد.

آیت الله شیخ سند بحرانی در گفت‌وگو با سمات :

ما خودمان را از فضای بیکران وحی محروم کرده ایم و این خیلی دردناک است

زندگینامه

آیت الله شیخ محمد سند در سال ۱۳۸۲ ه . ق در بحرین به دنیا آمد . وی مدتی در یکی از دانشگاه‌های لندن، در رشته مهندسی، مشغول به تحصیل بود که پس از پیروزی انقلاب اسلامی وارد حوزه علمیه قم شد . استاد سند از درس خارج فقه و اصول آیات عظام شیخ مرتضی حائری، میرزا هاشم آملی، گلپایگانی، سیدمحمد روحانی، وحید خراسانی، تبریزی و فانی اصفهانی بهره برده است . وی هم چنین در دروس اساتید فلسفه حضرات آیات جوادی، حسن زاده و انصاری شیرازی شرکت کرده است.
استاد محمد سند، دارای تالیفاتی مانند الامامة الالهیة، دعوی السفارة، بحوث فی علم الرجال، العقل العملی، فقه البنوک و . . . . می‌باشد.
آیت الله سند پس از سالها تحصیل و تدریس و تحقیق در حوزه علمیه قم اخیرا به حوزه نجف اشرف هجرت کرده و به تدریس خارج فقه و اصول اشتغال دارند. وی در کنار دروس فقه و اصول به تدریس کتاب شریف اصول کافی نیز در یکی از مدرس‌های صحن شریف علوی علیه السلام نیز می‌پردازد.

اشاره

گفتگویی که در زیر از نظر می‌گذرانید چندی پیش در نجف اشرف با استاد آیت الله شیخ محمد سند بحرانی از علمای مبارز و صاحب نام بحرینی صورت پذیرفت. شیخ سند در این گفتگو دیدگاه‌های خویش را درباره فلسفه برای سمات توضیح داد.

با تشکر از فرصتی که در اختیار سمات قرار دادید؛ به عنوان اولین سؤال بفرمایید نظر حضرت عالی درباره نسبت دین با فلسفه چیست؟ البته وقتی می‌گوییم فلسفه، منظور تعقل یا تفکر به معنای اعم نیست، بلکه منظور چیزی است که از یونان وارد جهان اسلام شد و بعد به عنوان فلسفه مشاء و اشراق و در ادامه، حکمت متعالیه مطرح شد.

■ **آیت الله سند:** بسم الله الرحمن الرحیم و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.
بنده هم متقابلاً تشکر می‌کنم که تشریف آوردید و ما خدمت شما و مجله شما مشرف شدیم. در جواب سؤال، اول همان جوابی را می‌دهم که وقتی از تعداد زیادی از بزرگان در اوایل تحصیل و طلبگی از بزرگانی مانند سید احمد خوانساری و آقای مرعشی و آقای گلپایگانی و میرزا هاشم آملی و علامه فانی و سید حسین قمی و آقای بهجت و بزرگان دیگری مثل آقای کجوری نوری می‌پرسیدم که دیدتان در باره فلسفه چیست، به من می‌دادند. همه این بزرگان یک جواب مشترک داشتند و من از راهنمایی این بزرگان استفاده کردم. جواب همه آنها این بود که دین اسلام وحی خداوند و وحی آسمانی است و فلسفه فرآورده بشر است. اگر چنین دیدی در نخستین گام‌های تحصیل وجود داشته باشد و فرق بین اسلام و فلسفه برایش روشن باشد که فلسفه فرآورده بشر است و اسلام یک فرآورده آسمانی است و فعل خالق با فعل مخلوق قابل قیاس نیست، مطلب روشن‌تر می‌شود. لذا از جواب این بزرگان متوجه شدم که چون فلسفه فرآورده بشر است دیگر نمی‌شود یک چارچوب مقدس برای آن قائل شد. در این راستا خیلی از رفقای ما سؤال می‌کنند که دید شما راجع به ابن عربی چیست؟ من در جواب می‌گویم، نخستین مطلب در باره ابن عربی این است که ابن عربی یک بشر است؛ کاوش‌های یک بشر غیر معصوم است؛ اگر این جور نگاه کنیم، دیگر خیلی ابن عربی را محور قرار نمی‌دهیم و اینکه چه کسی طرفدار او هست و چه کسی نیست. او که ترازو نیست! ترازو باید آسمانی باشد. فلسفه یک کوشش بشری است و در آن نکات

در جواب سئوال، اول همان جوابی را می‌دهم که وقتی از تعداد زیادی از بزرگان در اوایل تحصیل و طلبگی مانند سید احمد خوانساری و آقای مرعشی و آقای گلپایگانی و میرزا هاشم آملی و علامه فانی و سید حسین قمی و آقای بهجت و بزرگان دیگری مثل آقای کجوری نوری می‌پرسیدم که دیدتان در باره فلسفه چیست، به من می‌دادند. همه این بزرگان یک جواب مشترک داشتند و من از راهنمایی این بزرگان استفاده کردم. جواب همه آنها این بود که دین اسلام وحی خداوند و وحی آسمانی است و فلسفه فرآورده بشر است.

فقها بر خلاف فلاسفه، دست بردار از وحی نیستند. فقها عقل را متعلم و مخاطب خوبی می‌دانند و معلم را وحی می‌دانند، لذا ایمنی در کارشان است، به خلاف فلاسفه که جدای از وحی حرکت می‌کنند.

مثبت و منفی هم وجود دارد؛ البته مثبتات آن محدود است.

برخی معتقدند، طریق فهم توحید واقعی جز از طرق اهل بیتِ ممکن نیست؛ البته نه از طریق تعبدی و نقلی بلکه به نحو برهانی و تعلیمی که منحصراً آنها ما را ارشاد به توحید برهانی و حقیقی می‌کنند و آنچه فلسفه به آن رسیده، اصلاً خلاف توحید حقیقی است. مثلاً یکی از اساتید کنونی فلسفه تصریح می‌کند که از نظر ابن سینا خدا همان وجود است و وجود همان خداست و بعد به فلسفه ملاصدرا که می‌رسد به مسئله وحدت وجود و "بسیط الحقیقهٔ کل الاشیاء تصریح می‌شود که لوازم و توابع نظری بسیار عجیب و غریبی دارد.

■من باز هم به همان جواب سئوال اول برمی‌گردم که فلسفه یک کاوش بشری است، گرچه این کاوش بشری هم روزنه‌ای به واقعیات دارد و این را منکر نیستیم؛ بدیهیات عقلی یک زبان و راه است، اما عقل فقط شاگرد خوبی برای وحی است. عقل معلم وحی نیست؛ همتای وحی هم نیست؛ عقل مستمع و فهم کننده خوبی برای وحی است و فرق است بین کسی که دریافت کننده است و کسی که فاعل و فرستنده است. عقل گیرنده است نه فرستنده؛ البته گیرایی آن به جاست. اشتباهی که خیلی وقت‌ها می‌شود این است که فکر می‌کنند عقل فرستنده است؛ نه؛ عقل گیرنده است؛ وقتی رابطه وحی با عقل این جوری شد، پس معلوم می‌شود که داده‌های وحی خطابردار نیست. البته من بین علوم نقلی که پلی برای رسیدن به وحی است؛ فاصله می‌گذارم. همان نقلی که ثابت شده است وحی بوده؛ آن چارچوب خطابردار نیست. عقل اگر هنر دارد باید این چارچوب و واژه‌هایش را به واژه‌های دیگر مبدل نکند؛ من خیلی سر این روشمندی علمی حساسیت دارم و به رفقا هم در بحث اصول کافی در نجف تذکر دادم که همان طور که فقها اعتراف دارند، فقه ماثور است، و یا مستنبط یا مستوجد است، یعنی بعضی واژه‌ها در خود فقه از قرآن و روایات آمده است. واژه‌ها خطا بردار نیست و انعکاس دقیقی دارد، به خلاف واژه دیگری که یک فقیهی جایگزین کرده؛ پس نه به روش حشوی و اخباری؛ بلکه باید تا عمق آن واژه بروی و تحلیل کنی. مثل چاهی که باید تا اعماقش فرو بروی و به سطح آن اکتفا نکنی، ولی باید در این چاهی که تعیین شده بروی؛ از این روزنه که معین شده بروی؛ این هم به معنای تعبد نیست؛ یک واقعیت است که راه همینِ است؛ راه را نباید گم کرد. مثل واژه‌های وحی در توحید و در صفات خدا.

اصلاً یکی از معانی توقیفیت اسماء که خیلی مورد بحث خود فلاسفه است و نمی‌توانند کل آن را نفی کنند هم همین است. این توقیفیت چه معنایی دارد؟ معنایش این است که در اسما و صفات خدا واژه‌های خاصی را باید به کار برد، چه از جهت لفظی و چه از جهت معنوی. چون خود معنای ابتدایی، فقط معنای اول واژه و زبان است. معنای دوم، عمیق‌تر و باطنی‌تر است، معنای سوم عمیق‌تر است؛ آن معنای دوم، زبان و پلی برای معنای سوم است؛ این پل‌ها را خود شارع می‌آورد، چه زبان لفظی و چه واژه‌های معنوی را؛ آن داده‌ها خواه ناخواه طبق واقع است؛ چون احاطه خداوند متعال به واقعیات مثل قدرت بشر و حتی ملک هم نیست؛ مثل قدرت مخلوقات هم نیست؛ وقتی می‌گوید «مهیمن»، باید آن را با داده‌های خودش معنا کرد. هنر عقل، باید در فهمیدن این واژه‌ها باشد. اگر آن را تبدیل به واژه‌هایی که خودمان ساخته‌ایم بکنیم، خواه ناخواه افق آن پایین‌تر خواهد آمد و مدارش بسته‌تر خواهد شد.

نسبت بین عقل و وحی و خالق این است که عقل متعلم است و وحی معلم. ما نمی‌گوییم عقل نقشی ندارد، دارد؛ مگر می‌شود نداشته باشد، ولی نقش عقل به عنوان متعلم است؛ آقا مگر عقل ناقص است؟! خوب مسلم است که نسبت به خالق ناقص است؛ خود فلاسفه هم به این قائلند. مگر عقل هیچ کاره است؟! نه کاره‌ای هست و آن این که متعلم است و نه معلم؛ اگر متعلم خوبی باشد، همیشه داوطلب تعلم است و گیرایی‌اش از معلم حقیقی بیشتر خواهد بود.

ممکن است گفته شود اصل اثبات وحی و نبوت متوقف بر عقل است. یعنی بالاخره ما در آغاز باید با عقلمان نبوت نبی را بفهمیم و درک کنیم یا همچنین اصل وجود خدا را؟ آیا این موجب یک دور نمی‌شود که شما عقل را همیشه به وحی ارجاع بدهید؟

حتی از بزرگان فلسفه که مورد احترام بنده هستند و از آنها استفاده کرده ایم، اخیراً اعتراف کرده‌اند که براهین نظری صورتاً برهان است، واقعش ظن است؛ دلیلش هم همین اختلاف بین مکاتب فلسفی است؛ اگر همه اش برهان بود که هیچ وقت دو تا فیلسوف با هم اختلاف نداشتند. پس صورتش صورت یقین است و واقعش ظن است.

فلسفه فرآورده بشر است و نمی‌شود یک چارچوب مقدس برای آن قائل شد. در این راستا خیلی از رفقای ما سئوال می‌کنند که دید شما راجع به ابن عربی چیست؟ من در جواب می‌گویم، نخستین مطلب در باره ابن عربی این است که ابن عربی یک بشر است؛ کاوش‌های یک بشر غیر معصوم است؛ اگر این جور نگاه کنیم، دیگر خیلی ابن عربی را محور قرار نمی‌دهیم و اینکه چه کسی طرفدار او هست و چه کسی نیست. او که ترازو نیست! ترازو باید آسمانی باشد.

■خیر این دور نیست. یک مثال بزنم: کودک، اول که به دبستان یا مهد کودک می‌رود، کی معلم و کی متعلم است؟ او با عقلش می‌تواند یاد بگیرد اما بدون این که معلمی باشد تا به او داده‌هایی بدهد نمی‌تواند چیزی را فرا بگیرد؛ داده‌هایی که به عقل داده می‌شود تا آن را بفهمد، همان وحی است؛ منتها به قول میرزای قمی در قوانین می‌گوید: عقل در دایره بدیهیات (همین که آقای خویی و خیلی از بزرگان بعد از جنگ بین اخباری و اصولی در حجیت عقل فرمودند) گیرنده‌هایش از خود خدا و وحی است. اصلاً خود بدیهیات، وحی است؛ وحی فطری.

یعنی ما مفطوریم بر آن بدیهیاتی که خدا در ما قرار داده؟

■بله، ولی وقتی ما از مرز بدیهیات جلوتر می‌رویم، دیگر می‌شود تاریکی مشوب به روشنی؛ و عقل گاهی در فهم خود منحرف می‌شود؛ باید از وحی آسمانی راهنمایی بگیرد. پس قدری از آن در دایره بدیهیات عقلی داده شده اما بقیه اش را باید از وحی استفاده کرد. رسول باطن، نظریات عقلی نیست بدیهیات عقلی است؛ این مطلب که حتی از بزرگان فلسفه که مورد احترام بنده هستند و از آنها استفاده کرده ایم، اخیراً اعتراف کرده‌اند که براهین نظری صورتاً برهان است، واقعش ظن است؛ دلیلش هم همین اختلاف بین مکاتب فلسفی است؛ اگر همه اش برهان بود که هیچ وقت دو تا فیلسوف با هم اختلاف نداشتند. پس صورتش صورت یقین است و واقعش ظن است. لذا حقیقت براهین نظری اگر بدیهی نباشد، ظن است. اگر ظن است که یقین نیست، بلکه صورتش یقین است. به کمک وحی از ظلمت به نور یقین خواهیم رسید.

وقتی به آقایان اشکال می‌شود که این اختلافات کثیری که شما دارید دلیل بر این است که به واقع نرسیده اید و ما با واقع مواجه نیستیم و با یک ظنونی مواجهیم، در پاسخ به اختلاف فقها استناد می‌کنند و می‌گویند فقها هم با هم این همه اختلاف دارند؛ اگر اختلاف دلیل بر عدم حقانیت یک علم باشد، باید راجع به فقه هم همین را بگوییم.

■فقها در فقه، اتفاق نظر دارند که اینها ظنیات است. مشکل شما این است که اعتراف نمی‌کنید که مطالبتان ظنیات است؛ فقها با شهامت و با واقع بینی حقیقی، آشکارا داد می‌زنند که اینها ظنیات است و یقینیات، فقط بدیهیات فقه و ثابتات دین است که ضروریات است اما دامنه‌های دیگر اجتهاد نه. لذا ما مخطئه هستیم. این اشتباه شماست که مخطئه نیستید و می‌گویید هر چه می‌گوییم، همان واقع است.

فقها یک پاسخ دیگری هم دارند. آنها می‌گویند: ما مأموریم و موظفیم به نصوصی که خدا امر کرده رجوع کنیم. خیلی جاها هم ممکن است به واقع اصابت نکنیم. به همین دلیل هم مخطئه هستیم؛ اما شما کجا موظف شده‌اید برای فهم معارف عالیه توحید، استبداد به رای و نظر شخصی داشته باشید؟

■من این نکته را این طور عرض می‌کنم که فقها بر خلاف فلاسفه، دست بردار از وحی نیستند. فقها عقل را متعلم و مخاطب خوبی می‌دانند و معلم را وحی می‌دانند، لذا ایمنی در کارشان است، به خلاف فلاسفه که جدای از وحی حرکت می‌کنند. من یک رساله ای در اعتبار در مذاهب و ادیان دارم که هنوز چاپ نشده. آنجا ثابت کرده ام که به حسب فرمایشات، فلاسفه اعتراف دارند که این بحثها اعتباری است. یکی در باب تعریف فلسفه که همه می‌گویند: «معرفة الحقیقة علی قدر الطاقة البشریة»؛ خوب شما که می‌گویید: علی قدر الطاقة البشریة! علی قدر الحقیقة که نیست. خیلی فاصله است بین این که دامنه حقیقت چقدر است و دامنه قدرت بشر چقدر؟ خوب اگر این طور است، چطور می‌گویید: آنچه در فلسفه است حق است و لا غیر و حق بیرون از آن نیست؟ تو که تعبیر می‌کنی "به قدر"، این تعبیر یعنی حقیقتی بیرون از آن هم هست. وقتی هست، چرا از آن کمک نمی‌گیرید؟ خودتان دارید داد می‌زنید که ما علم مطلق نیستیم. خوب بگیرید از کسی که علم مطلق است.

این که می‌گوییم وحی یکی از منابع است، و خودتان معترفید که طاقتمان محدود است، پس باید آن تکه‌هایی که خارج از محدود است را یا باید در باره اش جاهل بشویم، یا باید کمک

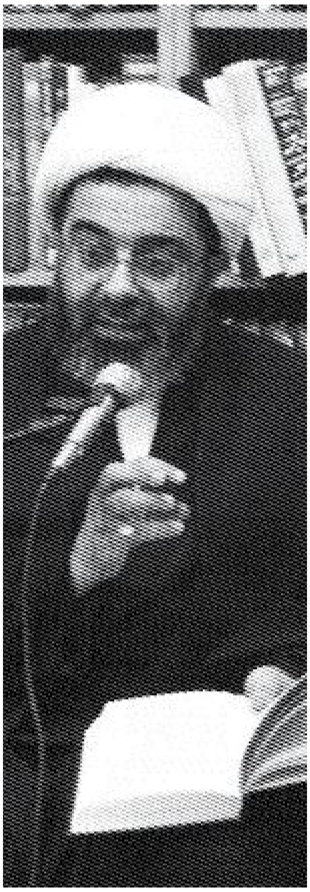
این که مخاطب وحی عقل است و نه غرایز یا شهوات یا بدن یا جماد، خودش یک تشریف بزرگی توسط وحی و خداوند نسبت به این مخلوق است.

معلم اول خداست و معلم ثانی پیغمبر و معلم ثالث حضرت امیر است و ... و اگر از این مطلب فاصله بگیریم، خودمان را به حرمان می‌کشانیم!

این که بگوییم، افلاطون چی گفته؟ افلوطین چی گفته؟ فورفوریوس چی گفته؟ ارسطو چی گفته؟ خوب هر چه گفته‌اند؛ ببینید خدا چی گفته؟ چرا تعصب دارید؟ این چه حساسیتی است که به قرآن و کتب و نمایندگان آسمانی گوش ندهیم تا بفهمیم چه گفته‌اند و چه احتمال داده‌اند و داده-های آنها چیست؟

ما منابع نقلی معارفی زیادی داریم که حوزه‌های ما خیلی کم روی آن کار کرده‌اند و کار محدثانه و قوی لازم دارد.

ما خودمان را از فضای بیکران وحی محروم کرده‌ایم و این خیلی دردناک است. به فرمایش امام باقر علیه السلام: «یمصون الثماد» یعنی آبی را که زیر سنگ‌های بیابان است می‌مکند، اما «و یدعون النهر العظیم». راوی از حضرت باقر علیه السلام پرسید، رودخانه بزرگ یعنی چه کسی؟ فرمود: علوم پیغمبر. می‌روید به زید و بکر و عمرو مراجعه می‌کنید. مکاشفات و فکر اینها (فلاسفه) که رفرف و براق ندارد. آن کسی که رفرف و براق دارد را رها می‌کنید. شما یک کتابی را که به ارسطو و هگل یا فلاسفه ای مثل پوپر نسبت داده شده و نمی‌دانید که آیا این کتاب راست است و مال اوست یا نه، دنبال می‌کنید که بخوانید! آخر این را که خود یک بشر است و پروازش کم است را می‌چسبید و آن کسی را که اوج پروازش را همه شاهد بودند رها می‌کنید!



بگیریم. کمک هم به این معنی که ما متعلمیم و وحی معلم است. اتفاقاً این که مخاطب وحی عقل است و نه غرایز یا شهوات یا بدن یا جماد، خودش یک تشریف بزرگی توسط وحی و خداوند نسبت به این مخلوق است. همین معنایی که " اقبِل فاقبَل، ادبِر فادبَر " الی آخر حدیث که خیلی جالب و شیواست و... کرمتک علی جمیع خلقی؛ بنابراین عقل مخاطب خوبی است و لذا اشتباه است که ما این نقش عقل را دگرگون کنیم؛ همین که خودشان اعتراف می‌کنند که عقل مدرِک است؛ یعنی گیرنده و دریافت کننده است، منتها با راهنمایی معلم اصلی؛ و معلم اصلی بشر نیست؛ معلم اصلی همان وحی است.

معلم اول خداست و معلم ثانی پیغمبر و معلم ثالث حضرت امیر است و ... و اگر از این مطلب فاصله بگیریم، خودمان را به حرمان می‌کشانیم! قضیه تعصب نیست. مثل این که بگوییم با براق و رفرف باید به معراج حقیقت رفت. با فانتوم و بویینگ کسی به جایی نمی‌رسد. چرا حساسیم؟ شما فلاسفه دنبال حقیقتید؟ چرا تعصب دارید؟ شبکه ارتباطات چگونه است؟ انسان به تنهایی یک محیط بسته است و شبکه اتصال مهمی ندارد؛ چرا دور خودمان مثل کرم ابریشم پیله بتنیم؟ این اشتباه است! شما که مدعی هستید که ذهن بازی دارید و همین طور هم باید باشد، به وحی گوش بدهید.

من سؤالم این است: این که بگوییم، افلاطون چی گفته؟ افلوطین چی گفته؟ فورفوریوس چی گفته؟ ارسطو چی گفته؟ خوب هر چه گفته‌اند؛ ببینید خدا چی گفته؟ چرا تعصب دارید؟ این چه حساسیتی است که به قرآن و کتب و نمایندگان آسمانی گوش ندهیم تا بفهمیم چه گفته‌اند و چه احتمال داده‌اند و داده‌های آنها چیست؟ تعجب است که مثلاً چرا ابن سینا خیلی با داده‌های وحی سر و کاری ندارد؟ گرچه یک جاهایی از فرامین حضرت امیر استفاده کرده که این هم باز خوب است، اما کم است. خودش مگر نمی‌گوید: ذره فی بقعة الامکان؟ لااقل خود پیغمبر خدا که یک اقیانوس ملکوت است، چرا خودمان را محروم می‌کنیم؟ لذا من یک چیزی را تذکر می‌دهم حتی — معذرت می‌خواهم — به مخالفان و منتقدان فلسفه می‌گویم، عوض جنگ بشر با بشر که نیروها را حرام می‌کند، این نیروها را بگذاریم روی متن وحی و قرآن و روایات، حالا زید چی گفته و چی نگفته را کار نداریم. نمی‌گویم اصلاً به این حرف‌ها اعتنا نکنیم ولی حیف است؛ باید نیروی ما صرف اسکلت منظومه معارفی که در وحی است بشود و دنبال آن باشیم، حالا به زید بگوییم شما چه کمبودهایی دارید یا ندارید و خودمان را مشغول کنیم، حیف است؛ ما باید دنبال جزیره‌ها و ستاره‌ها و قاره‌ها و منظومه‌ها و بحرهایی که در آسمان حقیقت کشف نشده، برویم و حیف است هی با بشر کلنجار برویم.

مشکلی که این جا وجود دارد این است که بعضی آقایان فلاسفه این راه را به نوعی می‌بندند. مثلا وقتی در جایی به آنها گفته می‌شود: این چیزی را که شما در فلسفه به آن رسیده اید با نصوص و ظواهر قرآن و روایات تعارض دارد، ایشان پاسخ می‌دهند: این تعارضات عمدتاً با ظواهر است و ظواهر هم ظنی است و آنچه ما در فلسفه به آن رسیدیم قطعی و عقلی است و ظن در مقابل یقین نمی‌تواند بایستد؛ و می‌گویند ماروایات یقینی به مفهوم متواتر، بسیار اندک داریم و عموم روایات اخبار واحد است که افاده

ظن می‌کند و آنها هم تاب مقاومت ندارد؛ از نکات عجیب هم این است که اخیرا بعضی آقایان می‌گویند ما اصلاً با وحی مواجه نیستیم؛ ما با نقل مواجهیم. بعضی می‌گویند، اینکه می‌گویید، در اینجا بین وحی و عقل تعارض است؛ کجا تعارض عقل و وحی است؟ تعارض عقل و نقل است! چیزی شبیه حرف‌های بعضی روشن فکران که می‌گفتند ما یک شریعت صامت داریم که همان متن قران و روایات است و کسی به آن دسترسی ندارد و یک شریعت ناطق که برداشت‌های ما از قرانِ و روایات است و این برداشتها هم تقدسی ندارد؛ می‌خواهم بگویم این آقایان اصلاً باب مراجعه به آیات و روایات را سد می‌کنند و آنها را از اعتبار ساقط می‌کنند و اصلاً نمی‌گذارند نوبت به فرمایش شما برسد! این را چه باید کرد؟

■اینجا ما چند نکته داریم. نکته اول آن است که ما در جواب سئوالات قبلی گفتیم که بحث‌های نظری فلسفی، صورتش عقل است؛ واقعش ظن است و یکی از دلایل دندان شکن این مطلب را ریاضی دانان می‌گویند که وقتی مراحل نتیجه گیری متکثر شود، احتمال روند اشتباه در ماده یا در صورت، بیش از حد زیاد می‌شود و خطا بردار است؛ ولی در اینکه ۲ به اضافه ۲ می‌شود ۴ ، معنا ندارد خطابردار باشد؛ همین بزرگان (که شما از آنها نقل کردید) من خودم قبلاً خدمتشان این مطلب را تذکر دادم و ایشان قبول نداشتند؛ بعد از چند سال، من در مصاحبه مستقیم در تلویزیون از ایشان شنیدم که به همین مطلب اعتراف کردند. منتها این دو بزرگوار را که ما هم احترامشان می‌کنیم اعتراف کردند که در بحث‌های نظری، صورت عقل یقین است و واقعش ظن است و هر چه در نظری فروتر برود ظن آن قوی‌تر هم می‌شود. این نکته اول که تقابل ظن است با ظن، نه یقین با ظن، و اگر ظن مقابل ظن است، چرا مستبدانه عمل کنیم و خودمان را اسیر کنیم؟ این اشتباه است.

نکته دوم. من این حرف را که احادیث معرفتی متواتر کم داریم، قبول ندارم؛ ما یک تواتر لفظی داریم و یک تواتر معنوی و یک تواتر اجمالی؛ اگر ما گشت و گذار زیادی در نقل انجام ندهیم، از کجا می‌شود تواتر را پیدا کرد؟ تواتر معنوی آشکارا معلوم نیست؛ فهم تواتر معنوی، کوشش با درایت و موشکافانه می‌خواهد. چون تواتر معنوی اقسام دارد: تواتر معنوی مطابقی و تواتر معنوی التزامی، لازم اللازم و ... خیلی از سرمایه‌های تواتر در دست ما هست ولی کاری رویش نشده است. اگر ما از علوم نقلی اعراض کردیم، این گنجینه‌ها از دست می‌رود! اینها یا زیر خاک است یا زیر پوسته و این گنج‌ها خود به خود پیدا نمی‌شود؛ باید کسی حفاری کند تا به آنها برسد.

شما می‌گویید اخبار متواتر کم است! خوب علتش این است که در معارف کوشش نشده. همان طور که فقها معترفند، ابواب معارف، صد برابر ابواب احکام فروع است. خود این بزرگوار معترف است که یک روایت استصحاب خوراک ۶ سال حوزه است؛ چون که رویش کار شده؛ اگر روی روایات متواتر کار بشود، فراوان است. ما چقدر آیات در معارف داریم؟ نود درصد قرآن و روایات در معارف است. مکتب اهل بیت ۵۰ یا ۱۰۰ برابر روایات سنی‌ها روایت دارد. وهابی‌ها می‌گویند، چگونه با مکتبی که ۱۰۰جلد روایت دارد بجنگیم؟ تازه بحار که همه روایات اهل بیت نیست؛ تعدادی کتب در دست ماست که در بحار وارد نشده است. پس ما تواتر اجمالی داریم، تواتر معنوی با منظومه ای از اقسام مختلف؛ تواتر معنوی نظری داریم که با نظر می‌توان به آن رسید و بقال سر کوچه و بازار نمی‌فهمد. باید یک عده فحول بیایند و روی آن کار بکنند! کجا کار شده؟ متاسفانه من اعتراف می‌کنم، ما منابع نقلی معارفی زیادی داریم که حوزه‌های ما خیلی کم روی آن کار کرده‌اند و کار محدثانه و قوی لازم دارد. «حدیث تدریه (یعنی با تحلیل) خیر من الف حدیث ترویه». خیلی باید روی بیانات معصومین کار کرد. از کجا می‌گویند حدیث متواتر کم است؟ این مصادره است و یک تقصیر بزرگی است.

نکته سوم، آقا! شما قبول دارید که دلیل عقلی دارید و دلیل ظنی را رها می‌کنید. شما وقتی به کلام ارسطو یا افلاطون یا فورفوریوس یا هگل و... مراجعه می‌کنید، آیا اینها بر شما ولایت دارند؟ با مراجعه به ما قیل – نه من قال — آیا در خود ما قیل برهانی هست؟ یا نه، یا لااقل این یک زنگی است که تو متوجه برهان شوی. خوب، گیرم روایات ائمه ظنی باشد؛ این درصد احتمالات که در

اولین و مهمترین مقام پیغمبر «یعلمهم الکتاب» است نه «یأمرهم»! آنها را از خواب بیدار می‌کند و زنگ بیداری و آگاهی است. او که مرتبط به قدرت لایزال خداست، آگاهی دهنده است نه مثل بشری که فهم و قدرتش محدود است.

اصلاً معنای حجیت وحی و دین به معنای حجیت علم است و به معنای وتو و تعبد کورکورانه نیست. اشتباه بزرگی در اینجا نسبت به دین صورت گرفته است. بزرگترین معنای حجیت دین، راهنمایی علمی است تا منقاد به علم بشوی؛ منقاد به پلی که به سمت حقیقت می‌رود. در بحث‌های نقلی گنجینه‌های علمی پیدا می‌شود؛ و نه در کتاب‌های ارسطو و هگل و پوپر. لذا یک غفلت و خواب بزرگی در روش خود داریم و همه ما باید بیدار بشویم. حیف است سراغ حرف‌های بشر هم سطح خودمان برویم. برویم سراغ وحی تا بیشتر و بیشتر کسب کنیم.

براهین هست، آیا در روایات نیست؟ آن جا باید معتکف بشویم، این جا نمی‌شویم؟ این است که متأسفانه من یک محرومیتی را حس می‌کنم. ما خودمان را از فضای بیکران وحی محروم کرده‌ایم و این خیلی دردناک است. به فرمایش امام باقر علیه السلام: «یمصون الثماد» یعنی آبی را که زیر سنگ‌های بیابان است می‌مکند، اما «و یدعون النهر العظیم». راوی از حضرت باقر علیه السلام پرسید، رودخانه بزرگ یعنی چه کسی؟ فرمود: علوم پیغمبر. می‌روید به زید و بکر و عمرو مراجعه می‌کنید. مکاشفات و فکر اینها (فلاسفه) که رفرف و براق ندارد. آن کسی که رفرف و براق دارد را رها می‌کنید. شما یک کتابی را که به ارسطو و هگل یا فلاسفه‌ای مثل پوپر نسبت داده شده و نمی‌دانید که آیا این کتاب راست است و مال اوست یا نه، دنبال می‌کنید که بخوانید! آخر این را که خود یک بشر است و پروازش کم است را می‌چسبید و آن کسی را که اوج پروازش را همه شاهد بودند رها می‌کنید! آقا! حرف‌های اینها که همه ظنی است؛ انظر الی ما قیل.

اتفاقاً من در مقامات پیغمبر، به رفقا این تذکر را دادم که اولین و مهمترین مقام پیغمبر «یعلمهم الکتاب» است نه «یأمرهم»! آنها را از خواب بیدار می‌کند و زنگ بیداری و آگاهی است. او که مرتبط به قدرت لایزال خداست، آگاهی دهنده است نه مثل بشری که فهم و قدرتش محدود است. پس نکته سوم این که گیرم اینها ظنی است، آیا کلمات منسوب به ارسطو یا بقیه فلاسفه و عرفا قطعی است؟ آنها هم ظنی است؛ چرا در آنجا کنجکاو نمی‌شوید و اینجا کنجکاوی می‌کنید؟ چرا آن طرف سریع کرنش می‌کنید، ولی این طرف سرسپرده نمی‌شوید؟ نمی گویم کورکورانه! کی گفته کورکورانه قبول کنید؟ اصلاً یک اشتباه و درد بزرگ است که به متکلمان یا به بعضی تفسیرهای فقها بر معارف ایراد می‌کنند که منظور آنها از بیانات وحی، تعبد کورکورانه است. این نیست. مهمترین معنای وحی، تعبد علمی است؛ یعنی به آن داده‌های وحی آگاه بشویم. «من اصغی الی ناطق فقد عبده»؛ یعنی اگر در آن تفکر کنید، خود به خود مطیع و منقاد آن می‌شوید؛ به این معنا. اصلاً «خیر العبودیة العلم». عبودیت یعنی منقاد بودن به حقیقت. این معنای دیگری از علم است. نه کورکورانه، بلکه بینایی نسبت به واقعیت و انقیاد به آن.

نکته چهارم اینکه، اصلا معنای حجیت وحی و دین به معنای حجیت علم است و به معنای وتو و تعبد کورکورانه نیست. اشتباه بزرگی در اینجا نسبت به دین صورت گرفته است. بزرگترین معنای حجیت دین، راهنمایی علمی است تا منقاد به علم بشوی؛ منقاد به پلی که به سمت حقیقت می‌رود. در بحث‌های نقلی گنجینه‌های علمی پیدا می‌شود؛ و نه در کتاب‌های ارسطو و هگل و پوپر. لذا یک غفلت و خواب بزرگی در روش خود داریم و همه ما باید بیدار بشویم. حیف است سراغ حرف‌های بشر هم سطح خودمان برویم. برویم سراغ وحی تا بیشتر و بیشتر کسب کنیم.

بزرگترین سرمایه علمی در روش نظام معرفتی بشر، احتمال و تصور است و خود تصور، سرمایه بزرگتری از تصدیق است. تقریباً یکی از بحث‌های نوین بشر چه در حوزه‌های خودمان چه در بیرون و در علوم روز می‌گویند، خیال علمی؛ می‌گویند حتی ما از اسطوره‌ها نیز مدد می‌گیریم؛ حالا چرا از اسطوره‌ها و خرافه ها؟ می‌گویند همین خرافه‌ها پنجره‌های احتمال را باز می‌کند که ما از آن غافلیم. لذا عرض کردم، تصور بزرگترین سرمایه علم است. کی گفته، مهمترین گام علم تصدیق است؟ اول تصور است. تصدیق از شکم تصور بیرون می‌آید و زاییده تصور است و تصور مادر تصدیق است. شما به عوالمی که در روایات و قرآن است نگاه کنید. برزخ و رجعت و جابلقا و جابلسا و آسمان اول و...چیست؟ بعد از آسمان هفتم چیست؟ این در ذهن ابن عربی نیامده است. چهار جلد فتوحات را بررسی کنید، در این باره چیزی ندارد. کتاب‌های ارسطو را نگاه کنید، عوالمی را که امام صادق علیه السلام می‌گوید، در آن نیست. اسفار ندارد. کتب ارسطو ندارد. در کتب فارابی نیست. عرض کردم، اینها خودش یک برهانی است که فلاسفه متوجه نبوده اند؛ رجعت گنجی است که هنوز کسی شناختی از آن ندارد که چیست. عالمی است به نام «الساهرة» که در قرآن و روایات اهل بیت هست و کسی متوجه آن نیست و یکی از جهان‌هایی است که روح در آن می‌رود؛ و خود اقسام ملایکه یا موجودات غیر جن یا غیر بشر که چه هستند؟

یا این که امام باقر علیه السلام فرمود: ما قبل از این عالم، هزار آدم و هزار عالم

سرمایه ارسطو به اندازه یک قطره از اقیانوس پیغمبر و ائمه علیهم السلام است. این ادعا نیست. آمار است؛ یک مقارنه آماری است. ذهن بشر هنوز تصور مطالبی را که در بحار الانوار است نکرده است. این محرومیت نیست که ما آن را رها کرده‌ایم و خود را محروم کرده ایم؟ لذا من تاکید می‌کنم، حیف است در جدل‌ها فرو برویم، چه جدل با فلاسفه و چه با عرفا؛ ما باید وارد کار ایجابی و متن بشویم و برویم سراغ وحی و حقایقی را کشف کنیم.

سمات: این بیت دعبل که «مدارس آیات خلت من تلاوة و منزل وحی مقفر العرصات» روضه اش سوزناک‌تر از آن روضه ای است که سر مقدس امام حسین علیه السلام را از بدنشان جدا کردند!

■ بله؛ چون فاصله گرفتن از علوم اهل بیت، مقدمه سر جدا کردن است. مقدمه سر جدا کردن، اعراض از علوم اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین است.

ما معارف بلندی در علوم اسلامی و در حکمت نظری و عملی داریم. خدا نکند هم بنده و هم نسل جدید به بیماری دوری از روایات مبتلا شویم.

اگر بشر در فروعات و امور اجتماعی به اعتراف فلاسفه به وحی و پیامبران نیاز دارد، آیا در آن چه مهم‌تر از فروعات است که اصول باشد، نیاز به پیامبران ندارد؟

داشتیم.

■خوب، این را کی فهمیده و کی آن را بو کرده است؟ گیرم این روایات ادعایی بیش نباشد، آیا کسی سراغ نفی و اثباتش رفته است؟ این نشان می‌دهد، سرمایه ارسطو به اندازه یک قطره از اقیانوس پیغمبر و ائمه علیهم السلام است. این ادعا نیست. آمار است؛ یک مقارنه آماری است. ذهن بشر هنوز تصور مطالبی را که در بحار الانوار است نکرده است. این محرومیت نیست که ما آن را رها کرده‌ایم و خود را محروم کرده ایم؟ لذا من تاکید می‌کنم، حیف است در جدل‌ها فرو برویم، چه جدل با فلاسفه و چه با عرفا؛ ما باید وارد کار ایجابی و متن بشویم و برویم سراغ وحی و حقایق را کشف کنیم. در بحث رجعت، خدا توفیق داد و به برکت پیغمبر و ائمه صلوات الله علیهم ششمین سالی است که دارم کار می‌کنم؛ برزخ یک تعریفی دارد که نه فلاسفه گفته‌اند و نه متکلمان و ان شاء الله این کتاب در دو یا یک جلد چاپ می‌شود؛ معادی که ملاصدرا یا متکلمان یا کسان دیگر تصویر کرده اند، همان رجعت است! آن هم اوائل رجعت؛ معاد آنها هنوز بویی از معارف قرآن نبرده است! و ثابت‌های معرفتی دیگر که اگر انسان در بحث رجعت فکر کند، می‌فهمد همه این حرف‌های متکلمان و فلاسفه و عرفا مال دبستان است! راهنمایی و دبیرستان و فوق لیسانسش را بشر هنوز به آن نرسیده. چرا؟ چون اعراض کرده‌اند از بحث رجعت. این که معراج چیست؟ باب‌های معرفتی زیادی هنوز به تصور بشر خطور نکرده است! خوب حیف نیست اینها را ما رها کنیم؟

این بیت دعبل که «مدارس آیات خلت من تلاوة و منزل وحی مقفر العرصات» روضه اش سوزناک‌تر از آن روضه ای است که سر مقدس امام حسین علیه السلام را از بدنشان جدا کردند!

■بله؛ چون فاصله گرفتن از علوم اهل بیت، مقدمه سر جدا کردن است. مقدمه سر جدا کردن، اعراض از علوم اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین است.

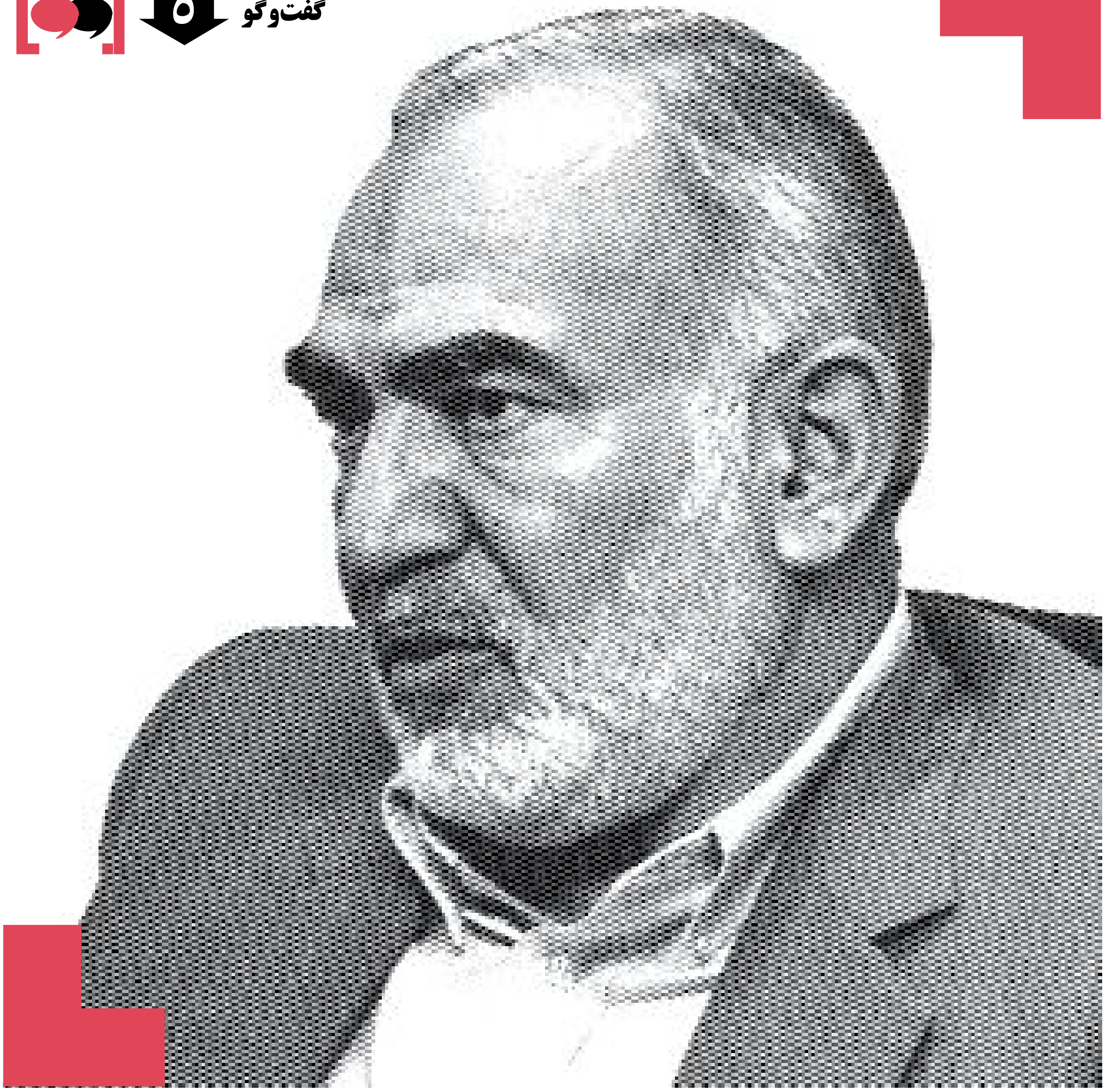
اتفاقی که افتاده این است که کاری کرده‌اند که طلبه نمی‌آید به سمت روایت خوانی و حدیث خوانی و گویا متون حدیثی ما ارزش متن درسی و بحثی قرار گرفتن را ندارند. من امروز در درس اصول کافی حضرت عالی که حدیث جنود عقل و جنود جهل را تشریح می‌کردید، حاضر بودم و استفاده کردم. به نظر می‌رسد این کار باید در حوزه‌های ما قویا گسترش پیدا کند و طلاب به سراغ سرچشمه‌ها بروند.

■ چه فرمول‌های عجیب و غریبی دارد همین کافی. یک حدیث جنود عقل و جهل که مدت هاست در آن هستیم، در هر جمله ای از آن، فرمول‌هایی است که به درد خیلی از علوم می‌خورد. ما معارف بلندی در علوم اسلامی و در حکمت نظری و عملی داریم. خدا نکند هم بنده و هم نسل جدید به بیماری دوری از روایات مبتلا شویم؛ البته ورزش عقلی و ذوقی خوب است ولی باید برویم در دریای وحی؛ در مقدمه نایستیم و برویم تا برسیم به ذی المقدمة.

یکی از بزرگانی که بعد از فوت یکی از بستگان آقای طباطبایی به همراه آقای گلپایگانی برای تسلیت به دیدن علامه طباطبایی رفته بود (می دانید که رابطه آقای گلپایگانی و آقای طباطبایی خیلی صمیمی بود. من به یاد دارم، روز فوت آقای طباطبایی، آقای گلپایگانی شدیداً روی منبر می‌گریست) نقل می‌کرد، آقای طباطبایی به آقای گلپایگانی گفتند: عجیب است؛ من خواب مادرم را دیدم و مادرم یک مسئله علمی بغرنجی را مطرح کرد که من یقین دارم در سطح سواد مادرم نیست. و گفت، بس نیست این قدر در فلسفه کار کردید؟ ایشان گفت، از آن روز علامه تصمیم گرفت بحث روایی و تفسیر را شدیدتر دنبال کند. بنابراین، این قضیه یک چیز روشنی است و احتیاج به مؤونه استدلال و برهان ندارد. خدا علمش بالاتر از بشر است؛ خوب چرا از خود خدا مدد نگیریم؟ اگر بشر در فروعات و امور اجتماعی به اعتراف فلاسفه به وحی و پیامبران نیاز دارد، آیا در آن چه مهمتر از فروعات است که اصول باشد، نیاز به پیامبران ندارد؟

خیلی متشکرم. و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

گفت‌وگو ۵



گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری ـ بخش چهارم

مذهب ابن عربی

اشاره
مطلبی که در پیش رو دارید چهارمین بخش از گفتگوی طولانی سمات با جناب آقای دکتر حسین غفاری استاد فلسفه دانشگاه تهران است. در بخش سوم این گفتگو که در شماره پیشین سمات چاپ شد به بحث پیرامون عقاید ابن عربی پرداختیم که در این شماره ادامه بحث را در باره مذهب ابن عربی پی می‌گیریم.

تشیّع ابن‌عربی

دکتر غفاری: برای روشن‌تر شدن مسئله ناگزیریم که مسئله محیی‌الدین را بیشتر باز کنیم. زیرا که به هر حال ما به بحث ابن‌عربی کشانده شده‌ایم و ناگزیر از این هستیم که ولو فراتر از حدّ یک مصاحبه باشد، تا حدودی وارد جزئیات مسئله شویم. فعلاً در مرحله اوّل مسئله تشیّع ابن‌عربی را باز می‌کنیم. این موضوع از دیرباز محل مناقشه و گفت وگو میان صاحبنظران و نویسندگان و اهل نظر بوده است و موافق و مخالف هریک به پاره ای از کلمات ابن‌عربی استناد کرده و سخن طرف مقابل را نقض می‌کرده‌اند. گروهی نیز راه افراط را به انتها پیموده و دست به تکفیر و تفسیق و توهین و... یازیده‌اند. منطق بحث اقتضا می‌کند که ابتدا به چند مورداز اهمّ دیدگاه‌های مثبت و قابل انطباق ابن‌عربی با تفکر شیعی اشاره کنیم و سپس با توجه به آنها موارد منفی و غیرقابل تطبیق با تفکر شیعی را ارزیابی نماییم. در یک طبقه‌بندی کلی این دیدگاه‌ها اعم از دیدگاه ایجابی و مثبت شیعی، و دیدگاه سلبی و انتقادی نسبت به جریان رسمی اهل سنّت به طور کلی عبارتند از ۱. موقعیت ائمه معصومین علیهم‌السلام و در رأس آنها امیرالمؤمنین ۲ـ موقعیت اهل بیت عصمت و طهارت ۳ویژگی خاص فکر شیعی نسبت به امام زمان علیه‌السلام.

ابن‌عربی آثار فراوانی دارد. ولی ما به جهت اختصار سعی می‌کنیم به مهم‌ترین اثر وی در همه این موارد استناد کنیم. یعنی اثر عظیم او «فتوحات مکیه» اگرچه احیاناً اشاره ای هم به پاره‌ای از دیگر رسائل او خواهیم کرد.

امیرالمؤمنین نزد ابن‌عربی

در موضوع ائمه اطهار و امیرالمؤمنین، باید گفت که اگرچه محیی‌الدین در سراسر فتوحات به کرات از امیرالمؤمنین به عنوان علی‌بن ابیطالب رضی الله عنه روایات متعددی را نقل می‌کند و نیز از حضرت امام صادق به عنوان جعفرصادق و جعفر بن محمد روایات متعددی نقل می‌کند ولی آنچه مهم است این است که در چندین موضع از کتاب فتوحات جایگاه ویژه ای برای امیرالمؤمنین ذکر می‌کند که به هیچوجه برای هیچ‌یک از آحاد امت اسلامی و حتی مطلق انبیاء و اولیاء به جز حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین جایگاهی قائل نیست. و از آن جمله است:

۱ـ در باب ششم از جلد اوّل فتوحات مکیه تحت عنوان «فی معرفة بَدء الخلق الروحانی و مَن هو اوّل موجود فیه...»، بعد از قریب دو صفحه می‌نویسد: «... آنگاه که خداوند اراده وجود عالم را مطابق آنچه در علم به ذاتش بود نمود، این اراده از راه یک تجلّی از تجلیات تنزیهی او به یک حقیقت کلیه ای که پذیرنده این تجلّی بود صورت گرفت که نام آن هَبَأ بود و اولین موجودی که دراین هَبأ قبول تجلّی الهی را نمود و نزدیک‌ترین موجود در قبول نور الهی بود حقیقت محمد صلی الله علیه و سلّم بود که «عقل» نامیده شده است، و او اولین ظهور در عالم وجود است که وجودش از آن نور الهی و از آن هباء و حقیقت کلیه است و در آن هبأ حقیقت الهی تعیّن پذیرفت و تمامی اعیان موجودات عالم حاصل تجلّی اوست و نزدیک‌ترین مردم به او علی‌بن ابی طالب

■ غفاری: خواننده منصف خوب بنگرد که در نظر شیخ الرئیس عارفان چگونه حقیقت نوریه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام اصل و حقیقت اولیه و کلیّه تمامی عالم ملک و ملکوت است و انس و جن همه ظهور و تجلّی آن حقیقت متعالی است و هموست که باطن همهٔ انبیاء الهی را پر کرده است و هموست که أقرب خلایق است به حقیقت نوریه رسول اکرم که معلّم و مُفید اوست در دو عالم. و در تمامی آثار جناب محیی‌الدین هیچ مخلوقی پس از رسول اکرم چنین جایگاهی ندارد.

■ سمات: جدای از این که اساسا این تعابیر و تفاسیر از امیر المؤمنین علیه السلام چقدر درست است و آیا بر اساس مبانی وحیانی است و یا مبانی صوفیانه، هرگز به پای تعبیر شافعی که تردید دارد آیا خدایش الله است یا علی، نمی‌رسد. (و مات الشافعی و لیس یدری ـ علی ربه أم ربه الله) لذا شافعی به شیعه بودن اولی است بر ابن عربی! ضمن این که در همین جا باید به موضع خصمانه و عنودانه ابن عربی نسبت به حضرت ابوطالب علیه السلام اشاره کنیم که وی را مشرک و در قیامت معذب می‌داند. او می‌گوید: در صحیح مسلم از ابن عباس از پیامبر صَلّی الله عَلیه وآله آمده است: "آسان ترین عذاب بر اهل جهنم برای ابوطالب می‌باشد، که در پاهایش، نعلین‌هایی است که مغزش درون آنها می‌جوشد."

است و اسرارالأنبیاء [أجمعین]... (وَ أقربُ الناس الیه علی‌بن ابی‌طالب و اسرار الانبیاء أجمعین».[۱]

یک نکته مهم درباره نسخه‌شناسی دو نسخه اصلی و خطی از فتوحات مکیّه

پیش از اینکه ادامهٔ مطلب را نقل کنیم، یک نکته کوچک اما بسیار مهم تذکر می‌دهیم: عبارت فوق را اینجانب از فتوحات مکیّه چاپ قدیمی چهارجلدی از مکتبة دار صادر بیروت (که ظاهراً خود چاپ افست از چاپ قدیمی قاهره طبع ۱۳۲۹ هجری قمری است) نقل کردم که کلمهٔ «أجمعین» که داخل کروشه است در همین چاپ وجود دارد.

همانطور که قبلاً اشاره شد چاپ انتقادی کتاب فتوحات، با رعایت کلیه ضوابط صحیح انتقادی متون، نزدیک ۳۰ سال پیش به همت مرحوم دکتر عثمان یحیی، محقّق سخت‌کوش سوری که از شاگردان لوئی ماسینیون، شرق‌شناس معروف است، صورت گرفته است. این چاپ عالی و بی‌نظیر از نظر دقت در تصحیح و تحقیق همچنان‌که محققان آن، یعنی دکتر عثمان یحیی و نیز دکتر ابراهیم مدکور متذکر شده‌اند، بر اساس دو نسخه مخطوط اصلی از فتوحات که اصل هر دو توسط خود ابن‌عربی نگارش شده و سپس از روی آن رونویسی شده است و نیز دو نسخه خطی و چاپی دیگر صورت گرفته است. در این چاپ، نسخه دوم به خط ابن‌عربی که در موزه آثار اسلامی استانبول قرار دارد، اصل قرار گرفته و در متن آمده و تغییرات نسخه دوم که در واقع نسخه اول به خط ابن‌عربی و نگاشته شده در سال ۶۲۹ هجری است با رمز B در حاشیه آمَده و نسخه سوم و چهارم هم با رمز C و F در حاشیه قرار گرفته است. نکته مهم اینست که خود ابن‌عربی در جایی از فتوحات تصریح کرده است که من در نوشتن نسخه دوم برخی تغییرات نسبت به نسخه اول انجام داده‌ام که شامل مواردی از حذف و اضافه و تغییرات می‌باشد، که توسط محققین همه این تغییرات در حواشی ثبت شده است (متأسفانه پس از چاپ ۱۴ جلد از این اثر، مرحوم عثمان یحیی دار فانی را وداع گفت و تکمیل نسخه بر عهدهٔ محققان دیگر قرار گرفت و بنده از ادامهٔ آن خبر ندارم)، به هر حال این توضیحات برای این عرض شد که این تغییراتِ در نسخه، ولو کوچک، بعضاً بسیار معنادار و مهم است، و در بحثی که ما در آن قرار داریم دارای اهمیت اساسی است و همچنین در تفسیری که در نتیجه‌گیری این بحث خواهیم کرد تأثیرگذار است.

بااین توضیح اکنون به اختلاف نسخه موجود در همین عبارت منقول در فوق توجه فرمائید: در نسخه B (یعنی مخطوط اولیه خود ابن‌عربی در سال ۶۲۹ هجری) عبارت چنین آمده است «و أقرب الناس الیه علی‌بن ابی‌طالب، رضی‌الله عنه امام العالمین و سِرُّ الانبیاء اجمعین» یعنی تعبیر «امام العالمین» را اضافه دارد و نیز به جای اسرارالانبیاء تعبیر سرُّ الانبیاء اجمعین» قرار دارد. نکته مهمی که در این اختلاف به ظاهر کوچک آشکار است و مورد توجه محقق و مصحح دانشمند فتوحات قرار گرفته است گرایش شیعی بارزی است که در تعبیر نسخه اوّل (B) وجود دارد و در نسخه دوم ظاهراً توسط خود محیی‌الدین تغییر یافته است. جناب دکتر عثمان یحیی پس از نقل این اختلاف در بین‌الهلالین این جمله را نوشته است (یُلاحظ هنا الفارق الهام بین روایه النسخه الاول

■ غفاری: محیی‌الدین از فضائل و مناقب امیرالمؤمنین در مواضع مختلف از کتاب «فتوحات مکیه» یاد می‌کند مانند اشاره به پیمان اخوت رسول اکرم با امیرالمؤمنین در «دارالخیزران» و نیز اشاره به داستان قرائت سوره برائت توسط امیرالمؤمنین پر حج‌گزاران در مکه، در حالی که قبلا ابوبکر برای این منظور اعزام شده بود ولی سپس رسول اکرم علی بن ابی طالب را فرستاد و فرمود که «لایُبَلِّغ القرآن منّی الارجلٌ مِنْ اهل بیتی» یعنی فقط مردی از اهل بیت من می‌تواند بیان کننده قرآن از جانب من باشد، و در اینجا جناب محیی‌الدین پس از ذکر این واقعه اگرچه آن را تأییدی بر صحت خلافت ابوبکر هم می‌شمارد که صرف‌نظر از بی‌وجه بودن آن فعلا محل کلام ما نیست ولی آنچه مورد استشهاد ماست، تأیید جناب شیخ از این واقعه بر منزلت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

■ سمات: اعجوبه گی ابن عربی در همین موارد معلوم می‌شود که در متن ستایش مثلا بلند و بالا از امیرالمؤمنین علیه السلام صحت خلافت ابوبکر را ثابت می‌کند و آقای دکتر هم می‌فرمایند حرفی بی وجه است و البته خللی هم به تشیع ابن عربی وارد نمی‌کند! بله همان گونه که گفتیم این گونه ستایش‌ها از امیرالمؤمنین علیه السلام در عین حق دانستن خلافت خلفای ثلاث و بلکه خلافت خلفایی چون متوکل هیچ دردی را از کوشندگان در جهت اثبات تشیع ابن عربی دوا نمی‌کند. ابن عربی در یکی از آثار خود این گونه در باره امیرالمؤمنین سخن می‌گوید: من هنگام عروج به آسمان، علی را در درجه پایین تری نسبت به ابوبکر، عمر و عثمان دیدم. هنگام برگشت به او گفتم: چگونه تو در دنیا ادعای برتری بر آنها را داشتی، حال آنکه می‌بینم در درجه پایین تری نسبت به ایشان هستی؟

۱. فتوحات مکیه ۴ جلدی، ج ۱، ص ۱۱۹.

للفتوحات ذات النزعة الشـیعیه الواضحة، و روایه النسخه الثانیهK). (فتوحـات، چاپ عثمان یحیی، ج ۲، ص ۲۲۷ (نسـخه B)) توضیح اختلاف روشـن است. در نسخه اول، بعد از نام مبارک امیرالمؤمنین وصف «امام العالمین» آمده اسـت و نیز تعبیر روشـن «سِرّ الانبیاء اجمعین» که بیانگر اینسـت که حقیقت کلیه و نوریه امیرالمؤمنین، حقیقت باطنی است که همه انبیاء بر آن حقیقت متحققند، او مطلق اسـت کـه در همه مقیّدها قـرار دارد. (هم آدم و هم شـیث و هم ادریس، علی بود!»)، آری این تعبیر را قیاس کنید با تعبیر کم‌رنگ «و اسـرارالانبیاء» که یعنی همه باطن‌های انبیاء، که تعبیری گُنگ اسـت. و با توجه به اینکه این تغییر در نسخه دوم و به فاصله هفت سـال بعد از تحریر نسـخه اول ایجاد شده اسـت، معلوم است که تغییردهنده هرکس می‌خواسـته باشد خود محیی‌الدین و یا دیگری، کاملا آگاهانه می‌خواسـته از وضوح و روشنی عبارت نسخه نخست بکاهـد! و اگر خود جناب محیی‌الدین این تغییر را داده باشـد، به ما کمک شـایانی می‌کنـد در درک وضعیت اجتماعـی و فرهنگی که جناب شـیخ اکبر با آن مواجه بوده و ناچار به کم‌رنگ کردن رنگ و بوی شیعی اثر خود می‌شده است بی‌آنکه بخواهد به اصل آن صدمه ای بزند، که همان‌طور که اشاره شد توجه به این نکته در جمع‌بندی نهایی کمک شایانی به ما خواهد کرد.

منزلت امیرالمؤمنین نزد ابن‌عربی

در چنـد صفحـه بعد در بـاب هفتم تحت عنـوان «فی معرفة بَدءِ الجسـوم الانسـانیه...»، بعد از ذکر مطالبی درباره مقدار حرکت افلاک، می‌فرماید «بدان که خداوند تعالی پس از آنکه قلم و لوح را که همان عقل و روح است آفرید و عقل را معلم و افاده‌کنندۀ برای روح و نفس که همان هباء باشـد قرار داد، بدینسـان چون خداوند به آن نفس یا روح یا هباء نگریسـت، علی‌بن ابی‌طالب یعنی همان جوهر کلیه (نفس یا روح کلیه) در سراسر صور طبیعی عالم گسترش یافته بود، زیرا هیچ صورتی در عالم نبود مگر اینکه تحقق این جوهر و حقیقت بود لذا خداوند این حقیقت کلیه را «هباء» [یعنی امر ممتد و گسترده در همه جا] نامید و آن با صورت هر شیء معیت داشت و کنه حقیقت آن شیء بود...».[۲]

خواننـده منصف خوب بنگرد که در نظر شـیخ الرئیس عارفان چگونه حقیقت نوریه امیرالمؤمنین علی علیه‌السـلام اصل و حقیقت اولیـه و کلیّه تمامی عالم ملک و ملکوت اسـت و انس و جن همه ظهور و تجلّی آن حقیقت متعالی اسـت و هموسـت که باطن همه انبیاء الهی را پر کرده اسـت و هموسـت که أقرب خلایق است به حقیقت نوریه رسـول اکرم که معلّم و مُفید اوست در دو عالم. و در تمامـی آثار جنـاب محیی‌الدین هیچ مخلوقی پس از رسـول اکرم چنین جایگاهی ندارد.[۳]

و نیـز در باب سـی‌ام فتوحات آنجا که در بـاب «علوم اقطاب

---

۲. فتوحـات چهـار جلدی، ج ۱، ص ۱۲۲، چـاپ عثمان طه، ج ۲، ص ۲۳۶.

۳. **سـمات**: جـدای از این که اساسـا این تعابیر و تفاسـیر از امیر المؤمنین علیه السـلام چقدر درسـت اسـت و آیا بر اسـاس مبانی وحیانی اسـت و یا مبانی صوفیانه، هرگز به پای تعبیر شـافعی که تردید دارد آیا خدایش الله اسـت یا علی، نمی‌رسد. (و مات الشافعی و لیـس یدری ـ علی ربه أم ربه الله)لذا شـافعی به شـیعه بودن اولی اسـت بر ابن عربی! ضمن این که در همین جا باید به موضع خصمانه و عنودانه ابن عربی نسبت به حضرت ابوطالب علیه السلام اشـاره کنیم که چون دیگر سنیان وی را مشرک و در قیامت معذّب می‌دانـد. او می گوید: پیامبر صَلّی الله عَلیه وآله و سـلم دسـتور به غسـل عمویش ابوطالب داد، در حالی که او مشـرک بود.(فتوحات مکیه ج ۷ ص ۴۷۸-۴۷۷ تحقیـق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی) ونیز می گوید:
در صحیح مسـلم از ابن عباس از پیامبـر صَلّی الله عَلیه وآله آمده اسـت: «آسـان ترین عذاب بر اهل جهنم برای ابوطالب می‌باشـد، که در پاهایش، نعلین‌هایی اسـت که مغزش درون آنها می‌جوشد.»
سپس ابن عربی در پی این کلام می‌گوید:
نگاه کن عاقبت کسـی که در محبتش قدم صدق داشـته و اوامر را می‌پذیرفتـه و قبول می‌کرده لکن در این امـور، هم ترس از مردم و هم، امید به ایشـان داشته اسـت و بعد از مرگش حقیقتش ظاهر گشـت به صورت آتش در نعلین‌هایش... حکمت اینکه مغزش در نعلین‌هایش می‌جوشد، روایتی است در صحیح: آیا شما را آگاه سازم از رأس و ابتـدای امور و عمود آن، و بالاترین نقطه آن جهاد در راه خدا (اسـت)... معلوم می‌شـود که ابوطالب در جهاد در رکاب رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سـلم از همه مردم بیشـتر بوده ولی تدین به دینش نداشـته و این جنگها از ترس رسوایی بوده و این ترس از غیر خدا موجب احباط و افساد جهاد او شده است... این چنین است حقیقت خوف از غیر خدا و آن نعلین‌های پر از آتش؛ همچنین ذوب شـدن مغزش و آتش و لهیب سـرش، و در نهایت تباهی و نابودی او... (مجموعه رسـائل ابن عربی (مجموعه ثانیه) ص ۴۴۰-۴۳۹-۴۳۸)
ابن عربی درباره آیه ۵۶ از سـوره قصص: انک لاتهدی من احببت و لکن الله من یشـاء، می‌گوید:... قطعا بـرای همت و تلاش، اثر و نتیجه ای اسـت و هیچ کسـی در همت کامل تر، برتر وو قوی‌تر از رسـول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سـلم نمی‌باشد. این همت والای پیامبر هیچ تأثیری در اسـلام عموی او ابوطالب نداشـته است. آیه ای که ذکر شـد در همین رابطه نازل شده است... (فصوص الحکم ص ۱۳۰)
حقیقتـا چگونه یک شـیعه می‌توانـد این گونه خصمانه نسـبت به حضرت ابوطالب سـخن بگوید. آیا این حرفها هم از لوازم تقیه بوده اسـت و دیگر اظهارات سنی مآبانه ابن عربی برای دفع خطر شیعه بودن! او کافی نبوده است؟!

الرکبان» سـخن می‌گویـد، در ضمن بیتی از ابیـات اول این باب می‌گوید «ان لله علوم جمّة فی رسـول و نبی و قسیم» یعنی علوم بیکران و انباشـته الهی از جانب خدا در رسـول و نبی و قسیم قرار داده شده است. قسیم، اشاره به روایت مشهور در باب امیرالمؤمنین است که «علیٌ قسـیمُ الجنة و النار» و تأیید بر این تفسیر، عبارتی اسـت که در ادامه این اشعار حدود یک صفحه بعد چنین می‌فرماید «و هم اصحاب العلم الذی کان یقول فیه علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله عنـه حین یضرب بیـده الی صدره و ینتهد انّ ههنـا لعلوماً جمّاً لو وجدت لها حملة، فانّه کان من الإفراد و لم یُسمع هذا من غیره فی زمانه» (ترجمه: و ایشـان صاحبان همان علمی هسـتند که علی‌بن ابیطالب رضی‌الله عنه راجع به آن در آن هنگام که با دست به سینهٔ خـود می‌زد و چنین می‌گفت که همانا در این سـینه علوم انباشـته فراوانی اسـت که اگر برای ادراک و حمل آنها قابلانی می‌یافتم آنها را اظهار می‌کردم، پس همانـا علی‌بن ابیطالب از جمله «افراد» [۴] (انسان‌های کاملی که تحت نظر قطبی نیستند) بود و چنین کلامی در زمان او از غیر او شنیده نشده است».[۵]

همچنیـن در باب ۵۴ درباره امیرالمؤمنین می‌نویسـد: «... پس چه قیاسـی میان علمای رسمی و سـخن علی‌بن ابیطالب رضی‌الله عنه برقرار است آنگاه که از نفس خود چنین خبر می‌دهد که اگر او بخواهد درباره سورهٔ فاتحه قرآن سخن بگوید حجم مطالب به اندازهٔ بار ۷۰ شتر خواهد شد، آیا این جز از فهمی است که از ناحیه خداوند درباره قرآن به او عطا شده است».

همچنیـن محیی‌الدیـن از فضائـل و مناقـب امیرالمؤمنین در مواضـع مختلف از کتاب «فتوحات مکیه» یاد می‌کند مانند اشـاره به پیمان اخوت رسـول اکرم بـا امیرالمؤمنیـن در «دارالخیزران» (فتوحـات، ص ۱۳۲، ج ۳) و نیز اشـاره به داسـتان قرائت سـورهٔ برائت توسـط امیرالمؤمنین بر حج‌گزاران در مکه، در حالی که قبلاً ابوبکر برای این منظور اعزام شـده بود ولی سپس رسول اکرم علي بن ابی طالب را فرسـتاد و فرمود که «لایُبَلِّـغُ القرآن منّی الّارجل مِـنْ اهل بیتی» یعنـی فقط مردی از اهل بیت مـن می‌تواند بیان کننـده قرآن از جانب من باشـد، و در اینجا جناب محیی‌الدین پس از ذکـر این واقعه اگرچه آن را تأییدی بر صحت خلافت ابوبکر هم می‌شـمارد[۶]که صرف‌نظر از بی‌وجه بـودن آن فعلاً محل کلام ما نیست ولی آنچه مورد استشهاد ماست، تأیید جناب شیخ از این واقعه بر منزلت امیرالمؤمنین علیه‌السـلام اسـت. در رسالهٔ «روح‌القدس» از امیرالمؤمنین علیه‌السـلام چنین یاد می‌کند «... نعم هذا علی‌بن ابیطالب کرم‌الله وجهه باب مدینه العلم و صاحب الاسرار و إمامها...» و نیـز در همان صفحه پس از ذکـر جملاتی از امیرالمؤمنین درباره زهد می‌فرماید «چه دریاهایی که در این جملات عالی و زیبا نهفته است که ساحلی برای آن نیست، ای نفس، این علی رضی الله عنه است با استواری که از او در مقام و احوال معنوی سراغ داری، مقام او و عمـل و حکمت‌های او و اجتماع حقایـق را به اتمّ وجوه در او می‌دانی...»[۷]

موقعیّت اهل بیت عصمت نزد ابن‌عربی

موضوع دیگر مورد اسـتناد ما موضع‌گیری بی‌نظیر و فوق‌العاد- های اسـت که جناب شیخ قدّس سره نسـبت به منزلت و موقعیت اهـل بیت پیامبـر صلوات الله علیـه و علیهم اجمعیـن دارد و این موضع‌گیری در بسـیاری از آثار جناب شیخ و از جمله به طور مکرر در فتوحات مکیه ابراز شده است. از جمله بیانی طولانی در باب ۲۹ در معرفت سِـرّ سـلمان آورده اسـت که ما قطعاتی از آن را ترجمه می‌کنیم «... و از آنجا که رسـول اکرم صلی الله علیه و سـلّم عبد محـض بود پس خداوند تعالـی او را و اهل بیت او را طاهر گردانید به طهارت محض، و از آنها رجس را دور سـاخت که عبارت اسـت از هر چیزی که مایه نقص و خواری آنها شـود زیرا رجس در عرب به هر آلودگی و ناپاکی (قذارت) گفته می‌شـود. خداوند تعالی فرمود «یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یُطهّرکم تطهیراً» پس هیچ‌کس بدان‌ها منسـوب و اضافه نمی‌شود مگر اینکه طاهر باشد و نمی‌شـود غیر از این باشد. زیرا که مضاف به آنها کسی است که شبیه به آنهاسـت. پس آنها کسی را به خود منسوب نمی‌کنند مگر اینکه دارای حکم طهارت و تقدّس باشـد. پس این شـهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم نسبت به سلمان فارسی است در طهارت و حفاظت امرالهی و عصمت، آنجا که رسـول اکرم فرمود «سلمان از ما اهل البیت اسـت»، و خداوند نیز شـهادت داده است برای اهل بیـت به طهارت آنها و بیـرون رفتن هرگونه آلودگی از آنها، و چون

---

۴. **سـمات:** در اینجا مقام انسـان کاملی از جنـاب ابن عربی برای امیرالمؤمنین علیه السـلام در ضمن جمله ای از افراد اعطاء شـده اسـت که به بسـیاری دیگر از اقطاب صوفیه مثـل بایزید و ... این مقام اعطاء می‌شود!

۵. فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۰.

۶. **سمات:** اعجوبه گی ابن عربی در همین موارد معلوم می‌شود که در متن ستایش مثلا بلند و بالا از امیرالمؤمنین علیه السلام صحت خلافـت ابوبکر را ثابت می‌کنـد و آقای دکتر هم می‌فرمایند حرفی بی وجه اسـت و البته خللی هم به تشـیع ابن عربی وارد نمی‌کند! بله همان گونه که گفتیم این گونه سـتایش‌ها از امیرالمؤمنین علیه السـلام در عین حق دانسـتن خلافت خلفای ثلاث و بلکه خلافت خلفایـی چون متوکل هیچ دردی را از کوشـندگان در جهت اثبات تشیع ابن عربی دوا نمی‌کند. ابن عربی در یکی از آثار خود این گونه در باره امیرالمؤمنین سـخن می‌گوید: من هنگام عروج به آسـمان، علی را در درجه پایین تری نسـبت بـه ابوبکر، عمر و عثمان دیدم. هنگام برگشـت به او گفتم: چگونه تو در دنیا ادعای برتری بر آنها را داشـتی، حال آنکه می‌بینم در درجه پایین تری نسـبت به ایشان هستی؟ (منهاج البراعة ج۱۳ ص ۳۷۹-۳۷۸)

۷. رسالهٔ روح‌القدس، از مجموعه رسائل ابن‌عربی، جلد۱، ص ۱۲۸.

چنین اســت که به آنها منســوب نمی‌شود مگر شــخص مطهر و مقدس و به صرف اضافه به اهل بیت عنایت الهی شامل حال وی شده است. پس چه گمان دارید درباره نفــوس خود اهل بیت، پس آنها پاکانند بلکه آنها خود عین طهارتند». ســپس جناب محیی‌الدین قدس سرّه استدلال می‌کند که به موجب آیات قرآنی اهل بیت با پیامبر اکرم در مفاد آیة لیغفرلک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر» شریکند و سپس می‌گوید «پس شــرفا از اولاد فاطمه (ســادات) جملگی و هرکس که از زمرة اهل البیت است مانند سلمان فارسی تا روز قیامت داخل در حکم این آیه از مغفرت و بخشودگی ذنوب هستند «فهم المطّهرون اختصاصاً من الله و عنایته بهم لشرف محمد صلی الله علیه و ســلم» و سپس شــرح مفصّل و جالبی در این موضوع و جلالت قدر جناب سلمان می‌دهد تا می‌رسد به اینجا که «پس همانا پیامبر صلی الله علیه و سلم از ما در مقابل رســالت و امر الهی خود چیزی درخواســت نکرد مگر دوســتی اقربای خود (مودة فی القربی) و از اینجا سرّ صله ارحام دانسته می‌شود، و کسی که درخواست پیامبر خود را در آنچه که از او درخواســت کرده و او به هر نحوی از انحاء قادر به اجابت آن باشــد، انجــام ندهد، چگونه و با چه رویی فردای قیامــت او را ملاقات خواهد کرد و چگونه طلب شــفاعت پیامبر را در باره خود خواهد داشــت و حال آنکه درخواست پیامبر خود را درباره مودّت در نزدیکان او را اجابت نکرده اســت، پس چگونه خواهد بود که اگر این بی‌توجهی نسبت به اهل بیت او باشد که آنها نزدیک‌ترین اقربای او هستند».[۸] در باب ۵۰۲ «فتوحات» از زاویه دیگر وارد این موضوع می‌شود و آن حفظ امانت و عدم خیانت به خدا و به رسول وی می‌باشد که می‌گوید «... و از جمله خیانت تو به پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم در خصوص درخواست پیامبر به محبت ورزیدن به نزدیکان و اهل بیت اوست، پس باید دانست که شخص پیامبر واهل بیت او در موضوع محبّت ورزیدن به آنها حکمشــان یکسان است، پس هرکس به اهل بیت او بی‌مهری نماید به او بی‌مهری نموده است، و محبت نسبت به اهل البیت را نمی‌توان تقسیم کرد و در آن تبعیض قائل شد زیرا دستور الهی نسبت به محبت ورزیدن نسبت به «اهل» وارد شده است نه نسبت به یکی از افراد این بیت به طور مشخص. پس خوب بیندیش و قدر و منزلت اهل البیت را بدان، زیرا که هرکس به اهل البیت خیانت ورزد به رسول اکرم خیانت نموده اســت و هرکس به رســول الله صلی الله علیه و سلم خیانت نماید به آنچه رسول الله به عنوان سنت و تشریع قرار داده است خیانت کرده است». آنگاه این بحث را با این دو بیتی به پایان می‌برد:

فلا تَعدِل باهل البیت خَلْقاًفأهل البیت هم اهل السیاده
فَبُغضُهُم من الانسان خُسر حقیقیٌ و حُبّهم عبادة.

(پس هیچ آفریده ای را با اهل البیت همطراز قرار مده زیرا سروری و آقایی شأن اختصاصی اهل البیت است)

پس دشمنی نسبت به آنها برای انسان خسران و زیان حقیقی است و دوستی آنها عبادت است. (فتوحات، ج ۴، ۱۳۹)

و باز در باب ۵۵۹ فتوحات به منزلت اهل بیت اشــاره می‌کند: «و من ذلک ســرّ تنزیه اهل البیت من الموت... و موت الجهل أشرّ موت، و قد عصم‌الله منه اهل البیت فلایقدرهم حق قدرهم الا من اطلعه الله علی امرهم تا اینکه و هرکس را که خداوند بر امر اهل البیت آگاه کند او حال خود را مستند به اهل بیت می‌نماید. که آن بالاترین تکیه‌گاه و محکم‌ترین بنیادی است که می‌توان به آن تکیه کرد، پس به دوستی آنها برای آخرت خود چنگ بزن، که رســول اکرم علیه‌الســلام از ما جز مودة فی القربی

۸. فتوحات، ج ۱، صص ۷_ ۱۹۵.

■ غفــاری: ایــن احتــرام و منزلــت فوق‌العــاده ابن‌عربی نســبت به اهل بیت و ائمه معصومین را حتی در پارهٍ ای موارد در ذکر نام آنها به طور کاملاً متمایز از دیگران به چشم می‌خورد. در نقل‌قولــی از قــول امــام ســجاد علیه‌السلام در باب سی‌ام فتوحات ایــن چنین آمــده اســت «و الی هذا العلم کان یشــیر علی ابن الحســین بن علی بن ابی‌طالــب زین‌العابدین علیهم الصلاۀ و السلام» که ملاحظه می‌فرمائیــد که در اینجا که نام ســه تن از ائمه یعنی امام ســجاد و امام حسین و حضرت علی بن ابیطالب را آورده و تعبیر علیهم الصلاۀ و السلام را دارد کــه به این صــورت به جز از رســول اکرم صلی الله علیه و آله، از کسی نام نبرده است.

■ ســمات: عمــوم اهل ســنت قائل به تکریم و مناقــب اهل بیت علیهم الســلام هســتند و کتــب روایی آنها مملــو از احادیــث در مــورد مناقــب آنهاســت. مولفین کتب صحاح مثل بخاری و مســلم و ابن ماجه و احمد بســیاری از مناقب اهــل بیت علیهم الســلام را ذکــر نموده‌انــد بــا اینکه به شــدت به اصول و مناهج تســنن ملتزم بوده اند. لذا فارق بین شــیعه و ســنی ذکر و عــدم ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام نیست.

درخواستی نداشت...»[۹]

همان‌طور که عرض شد موضوع اهل‌البیت علاوه بر فتوحات در بسیاری از رساله‌های دیگر جناب محیی‌الدین(ره) مورد توجه قرار گرفته است که به چند نمونه کوتاه اشاره می‌کنم. در رساله ای به نام «شق الجیب» این دوبیتی را سروده است.

«اقول و روح القدس ینفث فی النفس بانَ وجود الحقّ فی العدد الخمس

و لکننی ادّعی علی القرب و النوی بلاکیف بالبعل الکریم و بالعرس»

ترجمه:

می‌گویم و این را روح‌القدس در نفس من دمیده است

که وجود حق، در «عدد خمس» آشکار شده است

«و اما من چه از دور و چه نزدیک می‌خوانم

بدون اینکه به حقیقت آن دست یافته باشم، آن شوهر بزرگوار و عروس وی را»

که منظور از ظهور وجود در عدد خمس مظهریت خمسه طیبه اهل البیت در حدیث مشهور کساء هستند، و شوهر بزرگوار و همسر وی نیز مقصود امیرالمؤمنین علیه‌السلام و صدیقه طاهره فاطمه کبری سلام‌الله علیها می‌باشد.[۱۰] در رسالهٔ «شجرة الکون» این خمسه طیبه را چنین معرفی می‌کند: «ثمّ جعل اصابعک الخمس فی الید الیمنی مذکّرةً بالخمسة اشباح و هم اهل البیت الذین أذهب الله عنهم الرجس بقوله انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس. قال رسول‌الله صلی الله علیه و سلّم: اُنزلت هذه الآیة فینا اهل البیت: انا و علی و فاطمه و الحسن و الحسین»[۱۱] و البته در بیان دیگر در همین رساله با عنوان «الاصل الخامس» بر همین معنا تصریح مجدد می‌کند.[۱۲]

در اوائل همین رساله در یک تعبیر تأویلی زیبا راجع به پیدایش تکوین می‌نویسد: «... فظهر عن جوهر الکاف معنیان مختلفان، کاف الکمالیةالیوم اکملت لکم دینکم و کاف الکفریّة، فمنهم من آمن و منهم من کفر».[۱۳] و به همین مضمون در رساله موسوم به «عقیده فی‌التوحید» می‌نویسد (ترجمه) «... و پیامبر در حجة الوداع در مقابل همه پیروانش ایستاد پس خطبه خواند و تذکر داد، و مردم را بیم داد و برحذر داشت، و انذار کرد و وعده و وعید داد. و از باران رحمت خود بر آنها بارید و آنها را نیز ترسانید، و همه آنچه را که برای امر تذکر به اذن حضرت واحد صمد لازم بود بیان کرد و سپس گفت آگاه باشید که من امر الهی را ابلاغ کردم، پس مردم گفتند آری بَلَّغتَ یا رسول الله پس حضرت گفت خداوندا شاهد باش».[۱۴] درباره اهل بیت علیهم‌السلام جناب محیی‌الدین (قدس سره) در جای جای فتوحات و آثار دیگر خود اشارات و بیانات فوق‌العاده ای دارد که به چند مورد آنها در فتوحات به اختصار اشاره می‌شود از جمله آنکه در پاسخ به سؤال ۱۵۰ حکیم ترمذی می‌نویسد: «.. فبرکة اهل البیت و ما اراد الله به من التطهیر بقوله انما یریدالله... فکان اهل البیت اماناً لازواج رسول الله صلی الله علیه و سلم من الوقوع فیالمخالفات» که در اینجا ازواج پیامبر

---

۹. فتوحات، ج ۴، صص ۳۳۳.

۱۰. بیت اول و بیت بیست و ششم از قصیده‌ای که تحت عنوان بحر طامس و بحر غاطس در فصل اول کتاب «عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس مَغرب» آورده است، جلد سوم از مجموعه رسایل ابن‌عربی، ص ۱۲ و ۱۱، طبع بیروت.

۱۱. رساله، شجرةالکون، در مجموع رسائل ابن‌عربی، جلد اول، ص ۳۳۱.

۱۲. ص ۱۱۷.

۱۳. ص ۴۷.

۱۴. ترجمه از متن عربی رسالة عقیده در جزء اول رسائل ابن‌عربی، ص ۳۰۷.

■ **غفاری: با مجموع این جهات برای خواننده منصف جای تردیدی باقی نمی‌ماند که جناب شیخ در این ابواب اگرچه نه به نام ولی به صراحتی غیرقابل انکار، اشاره به امامت اوصیای الهی بعد از پیامبر اکرم تا آخرالزمان نموده که همه مطابق عقیده حقه شیعه اثنی عشری می‌باشد. و ما هیچ طایفه و مذهبی از مذاهب مسلمین را جز شیعه امامیه پیدا نمی‌کنیم که چنین اعتقادی دربارهٔ اوصیای پیامبر و ائمه مسلمین داشته باشد.**

■ **سمات: با توجه به مجموعه اعتقادات ابن عربی که مملو از نشانه‌های تسنن اوست، این مطالب را نیز با فرض این که مربوط به ائمه دوازده گانه شیعه علیهم السلام باشد، باید در چارچوب ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام تفسیر کرد نه تشیع ابن عربی که یک رکن مهم تشیع، رد خلافت غاصبان حق اهل بیت علیهم السلام می‌باشد و هرگز چنین اعتقادی از او صادر نشده است. ضمن آن که در کتاب فصوص تصریح می‌کند که : مات رسول الله و لم ینص بخلافة عنه الی احد و لا عینه...». نکته دیگر این که ابن عربی حدیث ثقلین را که یکی از مهمترین اسناد در حقانیت شیعه و مرجعیت علمی و دینی و سیاسی اهل بیت علیهم السلام است به گونه ای روایت می‌کند که کلاً اهل بیت علیهم السلام را منکر می‌شود.**

اکرم را به برکت اهل البیت از آلودگی‌ها پاک می‌شمارد. و در ادامه می‌نویسد «همچنان که اهل البیت در دنیا بیت پیامبر را از آلودگی طاهر نگاه می‌دارند در آخرت نیز هر مؤمنی را که در اثر اعمال خود در آتش باشد به برکت اهل البیت از عذاب محفوظ می‌مانند و سپس می‌فرماید: «فما اعظم برکة اهل البیت».[۱۵]

همانطور که عرض شد، مقصود ما نشان دادن عمق ارادت و باور ابن‌عربی به ساحت قدس اهل البیت عصمت و طهارت است که او در همه آثار خود به فراخور حال به اشاره یا تصریح از آنان با نهایت ادب و عظمت و در بالاترین مقامات یاد می‌کند.

برتری امام حسن و امام حسین علیهماالسلام بر سایر امت

در باب دویست و هفتادم «فتوحات مکیّه» که در معرفت منزل قطب و دو امام وزیر او می‌باشد می‌فرماید: «... و از کسانی که به این منزل و جایگاه متحقق شده‌اند از انبیاء چهار تن می‌باشند. محمد و ابراهیم و اسمعیل و اسحق علیهم‌السلام و از اولیاء دو نفر می‌باشند که آن دو حسن و حسین دو فرزند رسول‌الله صلی الله علیه و سلم می‌باشند و اگرچه برای دیگران به غیر از اینها که ذکر شد نیز بهرة معینی از این منزلت به فراخور و قدر و رتبة آنها در امامت قرار دارد». با اینکه در ادامة همین متن ابوبکر و عمر را به اعتبار زمان حیات رسول‌الله دو وزیر و امام سمت راست و سمت چپ پیامبر اکرم می‌شمارد و پس از فوت رسول اکرم به عنوان «عبدالله» که اسم خاص قطب است، می‌نامد ولی جالب و عجیب اینست که بلافاصله و در جمله پیوسته به آن می‌نویسد: «... للقطب وزیران فکان ابوبکر رضی الله عنه عبدالملک و کان عمر رضی الله عنه عبد ربّه فی زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم الی ان مات صلی الله علیه و سلم فسمّی ابوبکر عبدالله و سمّی عمر عبدالملک... فکان الحسن و الحسین رضی الله عنهما أمکن الناس فی هذا المقام من غیرهما ممّن اتصف به» یعنی حسن و حسین رضی الله عنهما استوارترین انسان‌ها در این مقام قطبیت از تمام کسان دیگری که به آن متّصف شدند می‌باشند. این عبارت تصریح بر این دارد که آن دو امام همام از ابوبکر و عمر که آنها نیز متصف به این دو صفت بودند برتر و استوارترند و در واقع ابوبکر و عمر مصداق لمن عدا هولاء جملة اوّل این بابند که (پس از ذکر امام حسن و امام حسین علیهما السلام به عنوان تنها اقطاب از میان اولیاء) می‌نویسد: «و ان کان لمن عدا هؤلاء المذکورین منه شرب معلوم علی قدر مرتبته من الامامة». فتأمل یا حبیبی که این نصّ صریح است از جناب شیخ رضوان الله تعالی علیه بر افضلیت آن امامان همامان علیهما السلام بر خلفای ثلاث علی‌رغم آن همه تعریفاتی که علی‌القاعده در بین اهل سنّت نسبت به آنها هست و در خود فتوحات نیز جا به جا مواردی از این مناقب و تعریفات به چشم

۱۵. فتوحات، ج ۲، صص ۶ـ ۱۲۵.

می‌خورد، و این احترام و منزلت فوق‌العاده ابن‌عربی نسبت به اهل بیت و ائمه معصومین را حتی در پاره‌ای موارد در ذکر نام آنها به طور کاملاً متمایز از دیگران به چشم می‌خورد. در نقل‌قولی از قول امام سجاد علیه‌السلام در باب سی‌ام فتوحات این چنین آمده است «و الی هذا العلم کان یشیر علی ابن‌الحسین بن علی بن ابی‌طالب زین‌العابدین علیهم الصلاة و السلام» که ملاحظه می‌فرمائید که در اینجا که نام سه تن از ائمه یعنی امام سجاد و امام حسین و حضرت علی بن ابیطالب را آورده تعبیر علیهم الصلاة و السلام را دارد که به این صورت به جز از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، از کسی نام نبرده است.[۱۶]

۱۶. **سمات:** درباره تمجید و تکریم اهل بیت علیهم السلام از سوی ابن عربی که برخی و از جمله جناب آقای دکتر آن را دلیل تشیع ابن عربی دانسته اند، نکات قابل ذکر متعددی وجود دارد:
۱. عموم اهل سنت قائل به تکریم و مناقب اهل بیت علیهم السلام هستند و کتب روایی آنها مملو از احادیث در مورد مناقب آنهاست. مولفین کتب صحاح مثل بخاری و مسلم و ابن ماجه و احمد بسیاری از مناقب اهل بیت علیهم السلام را ذکر نموده‌اند با اینکه به شدت به اصول و مناهج تسنن ملتزم بوده اند. لذا فارق بین شیعه و سنی ذکر و عدم ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام نیست.
۲. مدایح ابن عربی در حق غیر اهل بیت علیهم السلام اگر بیش از این مقدار نباشد کمتر نیست؛ ابن عربی وقتی به مدح خود می‌پردازد، برای نفس خود مقامات عظیمی بر می‌شمرد به گونه ای که فوق مقامات انبیا قرار می‌گیرد. مانند آنجا که می‌گوید پیامبر مطالب خود را از طریق وحی دریافت می‌کند ولی من مستقیما از خود خدا می‌گیرم و...
۳. ابن عربی همان طور که با آیه تطهیر صفت عصمت را برای اهل بیت علیهم السلام اثبات می‌کند، بدون استناد به آیه یا دلیلی، صفت عصمت را برای عمر نیز اثبات می‌کند!
۴. ابن عربی مراد از اهل بیت علیهم السلام را تمام اولاد حضرت زهرا سلام الله علیها تا قیامت می‌داند و حتی جعفر و سلمان فارسی را با اینکه از اولاد آن حضرت نیستند، به آنها اضافه می‌کند؛ در حالی که به ضرورت مذهب امامیه مراد از اهل بیت علیهم السلام در آیه شریفه، خمسه طیبه صلوات الله علیهم هستند. وی همچنین در مقام جدا کردن آل البیت از اهل البیت بر می‌آید و می‌گوید: «آل البیت همان علما و صالحان امت پیامبرند» و با این نص از عقیده شیعه که اهل بیت را همان آل البیت یعنی پیامبر و زهرا و ائمه معصومین علیهم السلام می‌دانند خارج می‌شود.
۵. ابن عربی تصریح می‌کند که تطهیر اهل بیت مانع از صدور معاصی ظاهری از اهل بیت مثل معاذ الله کذب و سرقت و زنا و غیره نیست پس حدود و احکام بر اهل بیت نیز جاری می‌شود، الا اینکه ارتکاب معاصی، در آخرت ضرری به اهل بیت نمی‌رساند و در قیامت از مقام آنها نمی‌کاهد! ترجمه متن ابن عربی چنین است: « شریفها [اصیل ها، فرزندان رسول الله صلی الله علیه و

موقعیت امام زمان و ائمه معصومین علیهم‌السلام نزد ابن‌عربی

و اما هنوز دو فقره مهم از نصوص شیعی در فتوحات ابن‌عربی را باید یاد کنیم که یکی راجع به حضرت ولی‌عصر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و دیگری راجع به ائمه اثنی عشر به طور کلی است.

«امام زمان»

عبارت بسیار مفصلی است در باب ۳۶۶ فتوحات که عنوان آن چنین است «در معرفت جایگاه وزیران مهدی، که در آخر زمان ظاهر می‌شود و رسول خدا صلی الله علیه و سلم به او بشارت داده است و او از اهل بیت است». مطالب این باب بسیار مفصل و جالب است و دقیقاً مطابق عقاید مذهب تشیّع است. در اینجا فرازهایی از آن به اختصار ترجمه و نقل می‌شود «بدان که خداوند را خلیفه‌های است که خارج می‌شود در حالی که زمین آکنده در ظلم شده باشد پس آن را پر از عدالت و قسط خواهد کرد و حتی اگر از عمر دنیا یک روز بیشتر نمانده باشد خداوند آن روز را آنقدر طولانی خواهد که این خلیفه از عترت رسول الله صلی الله علیه و سلم ظهور نماید. او از اولاد فاطمه است و اسم او همانند نام رسول الله صلی الله علیه و سلم است و جدّ او حسن (حسین) بن علی بن ابیطالب است. در مکه مابین رکن و مقام با مردم بیعت می‌کند، در شکل ظاهری شبیه رسول الله صلی الله علیه و سلم است و در اخلاق از او فروتر است. زیرا هیچ‌کس در اخلاق به مرتبه رسول الله نمی‌رسد که خداوند درباره او فرموده است و انّک لَعلی خُلُقٍ عظیم. پیشانی او برجسته و بینی‌اش کوتاه است، سعادتمندترین مردم در دوره او مردم کوفه خوهند بود، اموال را یکسان میان مردم تقسیم می‌کند و به عدالت عمل می‌کند و اختلافات را دفع می‌کند... در اسلام روح می‌دمد و پس از سرافکندگی اسلام به او عزّت می‌بخشد و دین را که نابود شده بود احیا می‌کند، غیرمسلمین را تحت سلطه اسلام قرار می‌دهد و با قدرت شمشیر دعوت خود را توأم می‌کند و هرکس را که در مقابل او بایستد نابود می‌کند و دین را بر آنسان که حقیقتاً باید باشد برمی‌گرداند آنچنان‌که که اگر رسول الله صلی الله علیه و سلم بود می‌کرد. اختلافات مذاهب مختلف فقهی و دینی را از میان می‌برد به طوری که فقط یک دین خالص باقی می‌ماند، دشمنان او پیروان علمای مذاهب اجتهادی هستند که چون روش او را برخلاف ائمه مذاهب خود می‌بینند با او مخالفت می‌کنند و از ترس شمشیر و هیبت او و یا به امید برخورداری از پاداش‌های او، پذیرای وی می‌شوند. عموم مسلمین از حکومت او بیش از علمای آنها شادمان خواهند بود. عرفای بالله با وی بیعت می‌کنند زیرا از راه مکاشفه و معرفی خداوند حقانیّت او را درمی‌یابند، او دارای مردانی الهی است که عهده‌دار گسترش دعوت او و حمایت از او هستند و این وزیران الهی دشواری‌های حکومت وی را به دوش خواهند گرفت. عیسی مسیح در مناره ای نورانی در شرق دمشق به همراه ملائکه ای از راست و چپ وی بر مهدی نازل خواهد شد و در نماز عصر به همراه مردم به او اقتدا و او به سنّت محمدی بر آنها امامت خواهد کرد. صلیب را خواهد شکست و خوک را خواهد کشت».[۱۷]

سپس ابن‌عربی پس از بیان اوصاف دیگری این سه بیت مهمّ را در وصف مهدی می‌سراید:

«ألا أنّ ختم الاولیاء شهید
و عین امام العالمین فقید
هو السید المهدی مِن آل محمد
هو الصارم الهندی حین یَبیدُ
هُوَ الشمس یجلوکلّ غمٍّ و ظلمةٍ
هو الوابل الوسمی حین یجود

ترجمه اشعار:
هان آگاه باشید که ختم اولیاء الآن شاهد و حاضر است
اگرچه که وجود ظاهری و جسمی او ظاهر و در دسترس نیست
او همان سیّد و سرور ما مهدی از آل‌محمد است
او همان شمشیر برّان هندی است در آن هنگام که ظهور کند
او خورشیدی است که هر غم و ناراحتی و تاریکی با طلوعش برطرف خواهد شد
و او همان باران درشت دانه بهاری است که در موسم بارش همه

آله]، همه فرزندان فاطمه و هرکه از اهل بیت باشد مانند سلمان فارسی، همگی تا روز قیامت شامل غفران این آیه می‌شوند. این افراد از طرف پروردگار جزء پاکان هستند و به واسطه شرافت پیامبر و عنایت خداوند به او، مورد عنایت خدا قرار می‌گیرند. حکم این شرافت برای اهل بیت فقط در آخرت می‌باشد که مورد بخشش الهی واقع می‌شوند. و اما در دنیا هرکاری از ایشان سر بزند حدّ برایشان جاری می‌گردد، مانند کسی که زنا می‌کند یا دزدی یا شرب خمر و حد بر او جاری می‌شود و توبه می‌کند و مغفرت خداوند شامل او می‌شود، همان طور که ایشان را توبیخ و مذمت نمی‌کند. سزاوار است که هر مسلمان مؤمن به خدا و آنچه خدا نازل کرده، توسط خداوند و به وسیله آیه لیذهب عنکم الرجس...تصدیق شود. و باید در همه آنچه که از اهل بیت صادر شده معتقد باشد که: خداوند به خاطر آیه از ایشان درگذشته است، پس نباید هیچ مسلمانی ایشان [اهل بیت] را مذمت کند... » (رجوع کنید به مقاله «اهل بیت علیهم السلام و حقیقت عصمت در نگاه ابن عربی» در همین شماره سمات و کتاب «ابن عربی، سنی متعصب»)

۱۷. **سمات:** در مورد مساله مهدویت مشابهت‌های فراوانی بین عقاید شیعه و سنی وجود دارد (به خاطر روایاتی که هر دو مذهب از رسول الله صلی الله علیه و آله در باره امام مهدی علیه السلام نقل کرده اند) و عبارت فوق و عبارات بعدی در جنب آنچه ابن عربی در همراهی با اعتقادات و مسلک اهل سنت دارد، قاصر از اثبات تشیع اوست!

را سیراب خواهد کرد

و سـپس می‌نویسـد: «و زمان او برای شما فراخواهد رسـید و دوران او بر سر مردم سایه‌گسـتر خواهد شـد... تا اینکه .... خداوند او را به وزیرانی پشتیبانی خواهد کرد که آن گروه را در غیب خود برای او پوشیده داشته است و آنها را از راه کشف و شهود بر حقایق اشـیاء و همه اوامر الهی آگاه می‌سـازد. پس مهدی با مشـاورت آنها امور را حلّ و فصل می‌کند و ایشـان عارفانی هستند که آگاه به امورند. و اما خود مهدی صاحب شمشیر حق و سیاسـت اجتماعی اسـت به حقیقت الهی به میزان منزلت و درجه خود آگاه است؛ زیرا که خلیفه اسـتواری اسـت که زبان حیوانات را می‌داند و عدالت او در جن و انس جاری می‌شـود... وزرای او همه عجمی هسـتند ولی به زبان عربی سخن می‌گویند و تعداد آنها کمتر از ۱۰ نفر اسـت» سـپس ابن‌عربی بیش از ۸ صفحه از صفحات بزرگ فتوحات به ذکر خصوصیات و کمالات والای وزای مهدی و سایر خصوصیات او می‌پردازد تا می‌رسد به اینکه مهدی در امر دین به قیاس عمل نمی‌کند و عمل او به القای الهی است «... فما یحکم المهدی الا بما یلقی الیه الملک من عندالله» «و این همان شـرع محمدی حقیقی است... و قیاس بر مهدی حرام است با وجود نصوصی که خداوند به او بخشیده است و از این رو پیامبر صلی الله علیه و سلم در وصف مهدی فرموده است، او دنباله رو من است و خطا در او راه ندارد و همانا مهدی معصوم اسـت زیرا عصمت معنایی جز خطاناپذیری در حکم ندارد... و بر همین ترتیب قیاس در جایی که پیامبر موجود باشد راه ندارد و برای اهل معنا و کشف، پیامبر نزد آنها موجود است و از او حقایق احکام را دریافت می‌کنند و از این رو فقیر صادق (یعنی خود جناب شیخ) هرگز به هیچ‌یک از مذاهب فقهی وابسته نیست و روی نمی‌کند». سپس در ادامه می‌گوید: «اگر شمشیر در دست مهدی نبود فقها حکم به قتل او می‌دادند ولی خداوند او را با قدرت و بخشش و عطاء، برتری و تسلّط بخشیده است پـس از ترس و نیز طمع، ناگزیر حکم او را قبول می‌کنند ولی در باطن برخلاف او اعتقاد دارند آنچنان‌که حنفیون و شـافعیون در بین خودشـان با یکدیگر اختلاف دارند... و امثال این فقها اگر ترس از شمشیر مهدی نبود سخن او را نمی‌پذیرفتند و به ظاهر از او اطاعت نمی‌کردند زیرا آنها معتقدند هر کس حکمی برخلاف مذهب آنها کند او گمراه اسـت زیرا بـه اعتقاد آنها زمان اهل اجتهاد بر سـر آمده و در عالـم مجتهدی بعد از ائمه (اربعة) آنها وجـود نـدارد... و مهدی از عمل به قیاس معصوم و برکنار اسـت و ... و این عمل قیاس تحکّم و زورگویی بدون وجه در شرع است و به این جهت مهدی از عمل به قیاس تبرّی می‌جوید... و این نص و شـهادت پیامبر صلی الله علیه و سـلم است بر عصمت مهدی به طور اختصاصی. پس رسـول اکرم شـهادت بهعصمت مهدی داده است همچنان‌که دلیل عقلی شهادت به عصمت رسول الله صلی الله علیه و سلم در همه امور دینی داده است».[۱۸]

■ غفـاری: [از دیگر ادله تشـیع ابـن عربی] ردّ قیـاس فقهی و بـه اصطلاح قیاسِ فـرع به فرع اسـت که تقریبـاً معتقـد جمیع فرق اهل سـنّت اسـت و جناب شیخ در موارد عدیده آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

■ سـمات: بر خـلاف آنچه آقای دکتـر گفته‌انـد عمل بـه قیاس مـورد اتفـاق جمیع اهل سـنت نیسـت. اولا: شـافعی و برخـی دیگر از اعلام اهل سـنت نیز به قیاس عمل نمی‌کننـد و قائل به حجیت آن نیستند.
ثانیـا: فـرض می‌کنیـم در بیـن علمای تسـنن فقط ابـن عربی اسـت که قائل به عـدم حجیت قیاس اسـت و در ایـن جهت با علمای شـیعه موافق اسـت ؛ اما آیا صـرف ایـن عقیـده او را در زمره شیعه قرار می‌دهد؟ تشیع، عقاید و اسس و ارکانی دارد که در رأس آنهـا نپذیرفتن خلافت احدی غیر از امیر المومنین علیه السلام است.
ثالثا: ابـن عربی در جایی دیگر از کتـاب فتوحـات از عمـل بـه قیاس دفاع می‌کنـد و می‌گوید: علـم، اصلـی از اصـول اثبـات احکام اسـت و قیـاس مثل علم است چون روشن است و شکی در آن نیست.

موقعیت ائمه اثنی عشر نزد ابن‌عربی

و امّا فقره دیگر که مربوط به ائمه اثنی‌عشر می‌باشد به این مطلب در مواضع مختلف آثار ابن‌عربی اشـاره شده اسـت و اگرچه در چاپ‌های کنونی فتوحات نامی از دوازده ائمه مذهب شیعه برده نشده است ولی جمع‌بندی محتوایی مطلب به گونه ای است که جز بر این مذهب و مرام قابل تطبیق نمی‌باشـد که به اختصار به توضیح آن می‌پردازم: در باب ۳۶۱ فتوحات مکیه (ج ۳) جناب شیخ به توضیح نسبت انسان کامل با طبیعت و چگونگی وجـود و پیدایش او می‌پردازد، و پس از بیـان اینکه عالم طبیعت ظل و امتداد نفس کلیه عالم است و چگونه اندام و اجزاء این عالم حاصل توجه نور الهی در جسم کلی عالم است و چگونگی نفوذ نور الهی در موجودات سماوی و فلکی و چگونگی تأثیر افلاک در موجودات

۱۸. فتوحات، ج ۳، صص ۳۳۸ـ ۳۲۷.

■ غفاری: عدم پایبندی او به هیچ‌یک از مذاهب اربعهٔ فقهی اهل سنّت و انتقاد از روش متعصبانهٔ آنها در بسته داشتن باب اجتهاد به این مطلب در موارد مختلف از جمله در فتوحات تصریح می کند که اهل کشف به هیچ یک از مذاهب فقهی پایبند نیستند و حکم را مستقیما از باطن رسول الله اخذ می‌کنند و نیز در باب ٣٦٦ و سایر مواضع در فتوحات بی‌اعتقادی خود را به مذاهب فقهای اربعه نشان داده است.
■ سمات: و این البته عذر بدتر از گناه است، چرا که ادعای نوعی پیامبری و اخذ احکام شرعی به طور مستقیم از خداوند، بدتر از عمل نکردن به مذاهب است. و البته ابن عربی در موارد مکرری از این توهمات در باره مقام و منزلت خویش دارد؛ از جمله این که مدعی است همین کتاب فتوحات را که آکنده از مطالب باطل و سخیف است به امر مستقیم خداوند نوشته است! و نیز فصوص را به امر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تالیف کرده است و نیز کتاب عنقاء مغرب خود را از روح الامین تلقی کرده است! و البته این اعجوبه عارف! حتی قادر بوده است که خداوند را نیز در خواب ببیند و خداوند به او امر کند که بندگانش را نصیحت کند! با این وجود باید او بی نیاز از هر مذهبی باشد!

طبیعی در عالم ترکیب و اجسام طبیعی و از جمله جسم انسان را توضیح می‌دهد و سپس میان انسان حیوانی و انسانی که مظهریت اسماء الهی را می‌یابد یعنی انسان کامل تفاوت می‌گذارد. چنین می‌نویسد: «... پس توجه کن به آنچه که تو را به آن تنبّه می‌دهم از مرتبه کمالی که خداوند برای خلفای خودش از میان انسان‌ها اعطا می‌نماید و چون خداوند فلک اطلس را که همان فلک بروج است به مناطقی تقسیم کرد و آن مطابق قول الهی است که «والسماء ذات البروج»، این تقسیمات بر دوازده قسمت بود و خداوند در این بروج سماوی امر خود را گسترانید و در منطقه هر برج سماوی اثری از امر الهی قرار گرفت که متمایز از اثر سایر بروج بود و خداوند از این تأثیرات الهی، آثاری در موجوداتی که در قسمت مادون این موجودات سماوی هستند قرار داد که عبارتند از عالم ترکیب طبیعی و نیز انسان از حیث جسم و طبیعت او قرار داد و این تأثیرات خاص در انسان به منزله عصاره محض وجود در طبیعت انسان است که در اثر تأثیرات نظام افلاک و طبیعت از مبادی عالیه به وی منتقل شده است و مانند چربی و خامه ای است که در شیر قرار دارد و حقیقت شیر بودن به آنست و اگر انسان را با این وصف از عالم خارج کنیم عالم طبیعت جز نخاله ای نخواهد بود و این عالم است که در انسان است و نه انسان در عالم... پس چون قضای الهی بر این قرار گرفت که از آن بروج سماوی آثاری به موجودات مادون آنها در عالم طبیعت برسد، در نشئه طبیعی وجود انسانی دوازده موجود دارای قابلیت دریافت حقایق الهی از سماء حقیقت را به تعداد تقسیمات واقع در سماء بروج قرار داد و از این طریق است که انسان کامل به وجود می‌آید و این قابلیت در وجود حیوانی انسان نیست اگرچه که این وجود حیوانی از سایر حیوانات قابلیت بیشتری برای دریافت آثار الهی را دارد، و این قوابل دوازده‌گانه ارتباطی با جهات جسمی خود با نظام طبیعت دارند و ارتباطی با وجهه روحی خود با حضرت اسماء الهیه دارند که به این ترتیب کمال خاص نفس انسانی برای آنها حاصل می‌شود». ابن‌عربی، سپس این ارتباط و مجاورت را در سه مرحله توضیح می‌دهد و در پایان می‌گوید «در مرتبه ثالثه اتصال با حضرت حق حاصل می‌شود و در اثر این اتصال از نفس خود فانی می‌شود و حق در او ظاهر می‌شود به‌گونه ای که چشم و گوش او می‌گردد» و سپس به توضیح مفاد حدیث صحیح که در این مورد معروف است می‌پردازد.[19]

به این موضوع به تفصیل بیشتری در باب ۴۶۲ فتوحات که در معرفت اذکار اقطاب و مقامات محمدی آنهاست می‌پردازد که در آن ابتدا به ذکر معنی قطب و اینکه آن انسان کامل و عصاره حقیقت وجود است می‌پردازد و اینکه همه موجودات انسانی ناگزیر بر مدار قطب و انسان کامل به کمال وجودی خود می‌رسند و نهایتاً به ذکر اقطاب محمدی می‌پردازد و آنها را بر دو گروه تقسیم می‌کند: اقطاب قبل از بعثت رسول الله صلی الله علیه و سلم که تابع حقیقت نورانی پیامبر اکرم هستند و همگی از رسولان الهی می‌باشند و تعداد آنها ۳۱۳ نفر است. و گروه دوم اقطاب بعد از بعثت رسول اکرم، «که این اقطاب امّت محمدی تا روز قیامت می‌باشند و تعداد آنها دوازده تن می‌باشند و البته دو ختم محمدی خارج از آنها هستند»[20] [توضیح ختم محمدی و تعداد آنها قبلاً اشاره شد] در سه صفحه بعد جناب شیخ به شرح مفصل این اقطاب می‌پردازد که ما به ترجمه بعضی فقرات آن بسنده می‌کنیم «پس اقطاب این امت، دوازده قطب هستند که مدار حرکات و تحولات این امّت بر آنهاست کما اینکه مدار عالم جسمی و جسمانی در دنیا و آخرت بر دوازده برج فلکی می‌باشد...»

۱۹. فتوحات، ج ۳، ص ۲۹۸.
۲۰. ترجمه خلاصه و اشاره وار ص ۷۵ از مجلد ۴.

و بعد از توضیحاتی، به یک قاعده مهمّ اشاره می کند و می‌فرماید: «و بدان که هر قطبی از این اقطاب دوازده‌گانه دورانی برای توقّف در این عالم دارد. یعنی دعوتی که نسبت به امّت دارند دارای زمان مخصوصی است که چون آن زمان به سر رسد دعوت قطب دیگر می‌رسد و دعوت قبلی نسخ می‌شود همچنان که در مورد شرایع الهی چنین است که توسط شریعت بعدی نسخ می‌شوند. و منظور از دعوت آنها، حکم و تأثیرشان در عالم است. پس اکنون من مدت عمر هریک از این اقطاب را در عالم بیان می کنم». سپس جناب شیخ به مدت امامت و قطبیت هریک از این دوازده تن اشاره می کند. همچنین وی بیان می کند که هریک از این اقطاب بر قدم یکی از انبیاء الهی هستند یعنی احوالاتشان متناسب با اوست و نیز هریک دارای تناسب مخصوصی با یکی یا احیاناً چند سوره قرآن دارند که اینها را برمی‌شمارد. سپس راجع به احوال هریک از این اقطاب دوازده‌گانه شرحی بیان می کند و البته تصریح می کند که ترتیبی را که از قطب واحد تا دوازدهم بیان می کند منطبق با ترتیب زمانی آنها نیست و ممکن است جابه‌جا باشند. نکته حائز اهمیت اینکه در شرح احوال این اقطاب دوازده‌گانه دو قطب اول و دوازدهم دارای ویژگی خاصی هستند که علاوه بر قطبیت و امامت باطنی به حسب ظاهر نیز دارای امامت و حکومت می‌باشند. در اینجا ما مختصری از شرح احوال این دو قطب را بیان کرده و سپس نتیجه‌گیری می کنیم «... پس این قطب اول، که سوره یس مختص اوست، و او کامل‌ترین این اقطاب از نظر حکم و تأثیر می‌باشد، که خداوند برای او هر دو صورت ظاهر و باطن را جمع کرده است فکان خلیفهً فی الظاهر بالسیف و فی الباطن بالهمه، و من نام او را بیان نمی‌کنم و او را مشخص نمی‌کنم زیرا من از این کار نهی شده‌ام و می‌دانم که به چه دلیل از ذکر نام او بازداشته شده‌ام و در میان همه اقطاب به هیچ‌یک جامعیتی را که مقتضای همه جهات قطبیت است چون او داده نشده است. آنچنان که به آدم علیه‌السلام جمیع اسماء الهی داده شد و به محمد صلی الله علیه و سلم جوامع الکلم داده شد به این قطب نیز جوامع جهات قطبیت اعطا شده است و اگر بتوان قطبی را بر قدم محمد صلی الله علیه و سلم دانست همین قطبست»... سپس سور قرآنی هریک از اقطاب را برمی‌شمارد و مجدداً در وصف قطب اول می‌نویسد «و این قطب نایب مستقیم حق تعالی است آنچنان که علی‌بن ابیطالب در قضیه تلاوة سوره تحریم نایب مخصوص پیامبر صلی الله علیه و سلم است، سپس به داستان تلاوت سوره تحریم که ابتدا ابوبکر ارسال شد و سپس پیامبر اکرم علی بن ابیطالب را فرستاد و ابوبکر را از تلاوت سوره بازداشت...» می‌پردازد. آنگاه شرح حال قطب دوازدهم را پی می‌گیرد و می‌فرماید: «سوره مخصوص او سوره تبارک الملک است... و اما حال این قطب چنین است که او در عالم هم به حسب ظاهر و هم باطن تأثیرگذار است «یُشیّد الله به هذا الدین، أظهره بالسیف و عصمه من الجور، فَحَکَم بالعدل الذی هو حکم الحق فی النوازل و ربما یقع فیه من خالف حکمه من اهل المذاهب مثل الشافعیة و المالکیة و الحنفیة و الحنابلة و مَن انتهی الی قول امام لایوافقها فی الحکم هذا القطب و هو خلیفه فی الظاهر فاذا حکم بخلاف ما یقتضیه أدلة هولاء الائمة قال اتباعهم بتخطئته فی حکمه ذلک و أثموا عندالله بلاشک و هم لایشعرون... تا اینکه می‌نویسد: «لهذا القطب مقام الکمال فلا یقیّده نعتٌ، هو حکیم الوقت، لایظهر الاّ بحکم الوقت و بما یقتضیه حال الزمان، الارادة بحُکْمه، ما هو بحکم الارادة. فله السیادة و فیه عشر خصال اوّله الحکم مع القدرة... و العاشر الاصلاح و اعظم اصلاح ذات البین...»[21]

تفسیر و تحلیل

و اما تحلیل عبارات فوق در این سه باب (۴۶۳ـ ۴۶۲ـ ۳۶۱): همان طور که ملاحظه می‌شود اگرچه جناب شیخ در این ابواب از حضرات ائمه اثنی عشر به اسم نام نمی‌برد و خود نیز این کتمان را ناشی از امر الهی می‌داند و جهت مربوط به آن را نیز می‌داند، که خود ذکر این مسئله با وجود اینکه وی در محیط شدیداً بسته اهل سنّت می‌زیسته کاملاً گویای مطلب است. زیرا تقیّه در این مورد فقط نسبت به ائمه تشیّع مفهوم پیدا می کند و لاغیر، ولی صرف‌نظر از آن، تحلیل مطلب خود به گونه ای آشکار مصادیق این اقطاب دوازده‌گانه را مشخص کند. ۱ـ تصریح به اینکه مدار امور امّت تا یوم‌القیامة در گرو این اقطاب است ۲ـ تصریح به اینکه دوازده نفر باید به‌گونه ای باشند که پس از مرگ هر یک، نوبت دعوت دیگری فرا برسد به گونه‌ای که هیچ‌گاه زمان از آنها خالی نباشد. این مطلب علاوه بر یادآوری تعلیم شیعی «لولا الحجة لساخت الارض باهلها»، با این نکته همراه است که جناب شیخ زمان امامت این دوازده بزرگوار را برشمرده است که ما بین عدد ۳۳ سال تا ۳ سال است (۵/۶، ۸/۴، ۲/۹ و ۱۱ و ۱۳/۱۰ و ۱۶/۸ و ۱۹/۵ و ۲۲ و ۲۵ و ۲۸ و ۳۰ و ۳۳) که علاوه بر شباهت تقریبی با زمان امامت ائمه معصومین علیهم السلام، از آنجا که باید تا روز قیامت این امامت و قطبیت برقرار باشد، پس ناگزیر باید یکی از این ائمه دارای عمر طولانی تا آخرالزمان داشته باشد و این نیز با تعلیم شیعی در مورد لزوم امام حی غایب منطبق است. ۳ـ در مورد قطب اول علاوه بر خصوصیات الملکیت و جامعیت او ظاهراً و باطناً برای او خلافت ظاهری و باطنی توأمان را قائل شده است به علاوه نیابت مستقیم از جانب حق تعالی که به مجموعه این جهات در میان ائمه علیهم السلام و به طور مطلق در میان اولیای محمدیین با خصوصیات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام قابل انطباق است و لاغیر، و مدت حکومت ظاهری امیرالمؤمنین یعنی قریب ۵ سال نیز با مدت تقریبی حکومت یکی از اقطاب ۶ و ۵ سال قابل تطبیق است. ۴ـ و اما از همه جالب‌تر خصوصیات قطب دوازدهم است که او نیز در میان اقطاب دوازده‌گانه دارای حکومت ظاهری و باطنی

۲۱. باب ۴۶۳، ج ۴، صص ۸۷ـ ۷۷.

است و تعابیری مانند «یُشیّد الله هذا الدین به» و «اظهره بالسیف» که نشــانه حکومت او در آینده پس از جناب شــیخ و ظهور و قیام بالسـیف و ایجـاد حکومت عدل و از همه مهم‌تـر مخالفت فقهای مذاهب اربعه اهل سنّت با وی، همه و همه بعینه خصوصیاتی است که جناب شـیخ اکبر، در باب ۳۶۶ درباره حضرت مهدی سـلام‌الله علیه آورده بود و جای تردید در یکی بودن این دو شـخصیت باقی نمی‌گـذارد. در میان ائمه شـیعه نیز تنهـا امیرالمؤمنین و حضرت مهدی سـلام‌الله علیهما هسـتند که حکومت ظاهری پیدا کرده و خواهنـد کرد (چون امام مجتبی علیه‌السـلام عملاً امکان حکومت پیدا نکرد). بنابراین با مجموع این جهات برای خواننده منصف جای تردیدی باقی نمی‌ماند که جناب شیخ در این ابواب اگرچه نه به نام ولی، به صراحتی غیرقابل انکار، اشـاره به امامت اوصیای الهی بعد از پیامبر اکرم تا آخرالزمان نموده که همه مطابق عقیده حقه شـیعه اثنی عشری می‌باشد. و ما هیچ طایفه و مذهبی از مذاهب مسلمین را جز شـیعه امامیه پیدا نمی‌کنیم که چنین اعتقادی درباره اوصیای پیامبر و ائمه مسلمین داشته باشد.[۲۲]

ایـن مطالب اگرچه به حسـب فضـای این بحـث و مصاحبه طولانی شـد ولی مختصری بود از آنچه که می‌شد در جهات مثبت عقیده جناب شیخ به مکتب تشیع برشمرد، از اعتقاد به موقعیت ویژه تکوینی و تشـریعی امیرالمؤمنین علی علیه‌السـلام تا موقعیت ویژه پنج تن معصومین مصداق آیه تطهیر (اصحاب کساء علیهم‌السلام) تااعتقاد ویژه به برتری امام حسـن و امام حسـین بر همه اقطاب، تااعتقـاد عجیب وخاص در محبّت اهل بیت عصمت و طهارت و تا مودت فی القربی را اصل و محور ایمان و سـعادت و نجات دانستن تا اعتقاد کاملاً روشـن شیعی به وجود حضرت امام زمان سلام الله علیه به عنوان امام حی و غایب و ظهور حتمی ایشان در آخر زمان و نسـب ایشـان تا اهل بیت علیهم السـلام (امام حسن و به تعبیر اصحّ در نسـخه اولیه فتوحات امام حسـین علیه السلام) و تا اعتقاد روشـن جناب شـیخ در امامت ظاهری و باطنی اقطاب (ائمه) اثنی عشـر. اینها همه اصول و ارکان اعتقادی مکتب تشـیّع است که به صـورت ایجابی در مهم‌ترین کتاب جنـاب محیی‌الدین به صراحت ابراز گردیده است.

موضع گیـری انتقادی ابن‌عربی نسـبت به بعضی عقاید مشهوره اهل سنت

علاوه بر این عقاید ایجابی، موارد مهمّی نیز در طرد و ردّ عقاید رایج اهل سنّت در اصول و فروع توسط جناب شیخ قدس سرّه، بیان شده است که از آن جمله است.

۱ـ ردّ قیاس فقهی و به اصطلاح قیاس فرع به فرع که تقریباً معتقد جمیع فرق اهل سنّت است و جناب شیخ در موارد عدیده آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ از جمله در ص ۷۵ فتوحات ج ۴ می‌گوید «و أعنی بالسـنة الحدیث، لامن قیـاس و أعنی بالقیاس هنا قیاس فرع علی فرع» (یعنی منظورم از سنت، احادیث پیامبر اکرم است، و نه قیاس، و منظورم از قیاس در اینجا قیاس فرع به فرع است). نیز در ج ۳ ص ۳۳۷ در این باره می‌نویسد: «فما ظنّک بعلةٍ یستخرجها الفقیه بنفسـه و نظره من غیر ان یذکرها الشرع بنصٍّ معیّنٍ فیها ثُمّ بعد اسـتنباطه ایّاها یطردها فهذا تحکم علی تحکم بشرع لم یأذن بـه الله و هذا یمنع المهدی مـن القول بالقیاس فی دین الله» و نیز به همین مضمون در باب ۳۱۸، فتوحات، ج ۳، ص ۶۹ بیان مفصل دارد.[۲۳]

---

۲۲. **سـمات:** اگر آن گونـه که آقای دکتر این عبـارات را صریحا دال بـر تشـیع ابن عربی می‌داند، باشـد چرا در اینجـا تقیه مانع از طـرح این مطلب نبوده اسـت؟ ضمن آن که به نظـر ما با توجه به مجموعه اعتقادات ابن عربی که مملو از نشـانه‌های تسـنن اوست، این مطالب را نیز با فرض این که مربوط به ائمه دوازده گانه شـیعه علیهم السلام باشـد، باید در چارچوب ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام تفسـیر کرد نه تشیع ابن عربی که یک رکن مهم تشیع، رد خلافت غاصبان حق اهل بیت علیهم السلام می‌باشد و هرگز چنین اعتقادی از او صادر نشـده اسـت. ضمن آن کـه در کتاب فصوص تصریح می کند که : مات رسول الله و لم ینص بخلافة عنه الی احد و لا عینـه...» (فصوص الحکـم، ص ۱۶۳). نکته دیگر این که ابن عربی حدیث ثقلین را که یکی از مهمترین اسـناد در حقانیت شیعه و مرجعیت علمی و دینی و سیاسیِ اهل بیت علیهم السـلام است به گونه ای روایت می کند که کلا اهل بیت علیهم السـلام را منکر می‌شـود. او می‌گوید: رسـول خدا (ص) برای مردم در عرفه خطبه خواند، از سخنان او این است: «... من بعد از خودم برای شما چیزی گذاشـتم که اگر به آن تمسک کنید هرگز گمراه نشوید و آن کتاب خداست. شما از من خواهید پرسید، آیا شما آن را می‌خوانید؟ گفتند: شـهادت می‌دهیم که تو آن را به ما رسانده ای... ». (فتوحات مکیة ج ۱۰ ص ۲۱۵) و ایـن بدتریـن تحریف ممکـن در حدیث متواتر ثقلین است.

۲۳. **سمات:** بر خلاف آنچه آقای دکتر گفته‌اند عمل به قیاس مورد اتفاق جمیع اهل سنت نیسـت. اولا: شافعی و برخی دیگر از اعلام اهل سنت نیز به قیاس عمل نمی‌کنند و قائل به حجیت آن نیستند ؛ اما آیا کسی می‌تواند شافعی را شیعه بداند؟

ثانیـا: فرض می‌کنیم در بین علمای تسـنن فقط ابن عربی اسـت کـه قائل بـه عدم حجیت قیاس اسـت و در این جهـت با علمای شـیعه موافق اسـت ؛ اما آیا صرف این عقیده او را در زمره شـیعه قرار می‌دهد؟ تشـیع، عقاید و اساس و ارکانی دارد که در رأس آنها نپذیرفتن خلافت احدی غیر از امیر المومنین علیه السلام است.

ثالثا: معروف اسـت که ابن جنید اسـکافی در فقـه عمل به قیاس می‌نموده اسـت؛ اگر چنین انتسابی صحیح باشد آیا باید ابن جنید را سـنی و خارج از تشیع دانست؟ ضمن اینکه قول به قیاس به فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن نیز نسبت داده شده که توجیه آن به این صورت است که یا قیاس مد نظر این دو صحابی جلیل القدر

۲ـ عـدم پایبندی او بـه هیچ‌یک از مذاهب اربعه فقهی اهل سـنّت و انتقاد از روش متعصبانه آنها در بسـته داشـتن بـاب اجتهاد به این مطلب در مـوارد مختلف از جمله در فتوحات، ج ۳، ص ۳۳۵ تصریح می‌کند که اهل کشف به هیچ یک از مذاهب فقهی پایبند نیسـتند و حکم را مسـتقیماً از باطن رسول الله اخذ می‌کنند[۳۴] و نیز در باب ۳۶۶ و سایر

قیاس اولویت قطعیه اسـت که داخل در باب ظهورات می‌شـود، یا اینکه استفاده از قیاس توسط شیعه در مقام جدل و مناقضه با خود اهل سنت بوده است.
رابعا: از مبانی ابن عربی اسـتفاده می‌شود که وی عامل به قیاس را نیز عامل به شرع الله می‌داند. وی می‌گوید: و عندنا و ان لم أقل به [القیاس] فی حقی فانی أجیز الحکم به ممن أداه أجتهاده ألی اثباته، أخطأ أو اصاب فان الشـارع أثبت حکم المجتهد و أن آخطأ و أنه مأجور. (فتوحات مکیه، ۱۳، ص ۴۴۵).
خامسا: ابن عربی وقتی استدلال بر بداهت بطلان قیاس می‌کند مطلبی را عنوان می‌کند که در عداد اهانت به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ او در باب آیات نخست سوره تحریم می‌نویسد :
«خدای سبحان پیامبر را عتاب کرد که چرا با سوگند خوردن در جریان عایشه و حفصه بر خود چیز حلالی را حرام نمود؟ فرمود: (یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضات ازواجک) این برداشت پیغمبر را نفس ایشان به ایشان ارائه داد؛ پس اگر عمل به قیاس در این دین جایگاهی داشت رأی و قیاس پیامبر اولی از قیاس و رأی غیر معصوم است»!!
این کلام ابن عربی متضمن تخطئه پیامبر صلی الله علیه و آله است و اینکه آنچه پیغمبر می‌کند رأی ایشان است و به دلالت الهی نیست؛ ضمن اینکه این آیه ظاهرا صورت عتاب دارد ولـی در واقـع دال بر غایت مدح و ثنا و تکریم شـخص پیامبـر صلی الله علیه و آله اسـت که پیامبر به رغم آزارهای آن دو زن با آن زن معامله احسـن می‌کند و برای اینکه نفس آن زن موذیه مسرور باشد، بر نفس خود حلال‌هایی را حرام می‌کند. لذا خدای تعالی می‌فرماید: چرا تا این حد حلیم و کریم هستی؟ (ر. ک به کتاب ابن عربی سنی متعصب»)
سادسا: ابـن عربی در جایـی دیگر از کتاب فتوحـات از عمل به قیاس دفـاع می‌کند و می‌گوید: در اتخاذ قیاس به عنوان دلیل و اصل اختلاف اسـت، برای قیاس در معقولات وجهی است، در بعضی مواضع، قوت اخذ آن بر ترک آن ظاهر می‌شود و در مواضعی ظاهر نمی‌شود. با این حال دلیل مقطوعی بر آن نیست، به اخبار آحاد شبیه است. با اینکه مفید علم واقع نمی‌شـود ولی بر بهره گیری از آن اتفاق شـده است. علم، اصلی از اصول اثبات احکام اسـت و قیاس مثل علم است چون روشن اسـت و شکی در آن نیست. نزد ما اگر درباره خودم قائل به قیاس نشـوم، من حکم به قیاس را برای کسـی که اجتهاد می‌کند، چه به اشتباه چه به صواب، جایز می‌دانم، چون شارع حکم مجتهد را اگر چه به خطا رود، اثبات می‌کند و او مأجوراست... چه بسا در حکم نظری نزد مصنف، قیاس جلی قوی‌تر از خبر واحد صحیح در دلالت بر حکم باشـد. (فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۴۶- ۴۴۵ تحقیق ابراهیـم مدکور و عثمان یحیی)تا جایی که می‌گوید: ما در(مسـاله فرعی) ناچاریم که به حکم الهی شـرعی دسـت پیدا کنیم حتی اگر همه راهها بسـته باشد. ملجأ ما اصل است و اصل نظر و نگاه عقلی اسـت. وقتی قواعد اثبات این اصل را که کتاب و سـنت اسـت بررسی می‌کنیم به واسطه این نگاه عقلی، قیاس که اصلی از اصول ادله احکام است ثابت می‌شـود. برای رسـیدن به حکم آنچه مسـکوت مانده بر آنچه منطوق است به یک علت معقول قیاس می‌کنیم، بعید نیسـت که مقصود شـارع نیز همین باشد. در مواقع ضرورت، وقتی نصّ معینی نداریم بین آنها جمع می‌کنیم. این کار (قیاس) مذهب ما در این مسأله است. (فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۴۹- ۴۴۸ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی)
۲۴. **سمات:** و این البته عذر بدتر از گناه است، چرا که ادعای نوعی پیامبری و اخذ احکام شـرعی به طور مستقیم از خداوند، بدتر از عمل نکردن به مذاهب است. و البته ابن عربی

■ غفـاری: اینکه فردی با عقاید محیی‌الدین دربارۀ امیرالمؤمنین و حضرت صدیقـه طاهره و اهل بیـت علیهم‌السـلام کـه حتـی منسـوبان بـه اهل بیـت را تـا یوم‌القیامه مغفورالذنوب می‌داند و می‌گوید اگر کسی در باب اهل بیـت جفا کند چگونـه در قیامت پاسخگوی رسـول اکرم خواهد بود و بـه قـدری در فتوحات در ایـن باره مفصل و بـا آب و تاب سـخن گفتـه کـه هیـچ خطیب منبـری عوام‌پسـند شـیعی در مجالس شـیعیان بیـش از آن و حتـی مثل آن نمی‌توانـد بگوید، آنگاه این چنین شخصی چگونه می‌توانـد رسـماً در کتـاب خود نسـبت بـه شـیعیان توهین روا دارد؟

■ سـمات: بـه چـه دلیـل همـه منسـوبان بـه اهل بیـت علیهم السـلام را مغفـور الذنـوب می‌دانـد؟ این هـم گزافه گویی دیگر. ضمن این کـه ابن عربی تصریـح می‌کند کـه تطهیر اهل بیـت مانـع از صـدور معاصـی ظاهـری از اهـل بیت مثـل معاذ الله کذب و سـرقت و زنا و غیره نیسـت پس حدود و احـکام بر اهل بیت نیز جاری می‌شـود، الا اینکه ارتکاب معاصی، در آخرت ضرری به اهل بیت نمی‌رساند و در قیامت از مقام آنها نمی‌کاهد!

مواضع در فتوحات بی‌اعتقادی خود را به مذاهب فقهای اربعه نشـان داده اسـت.[۲۵] البته این مسـئله را نباید با آنچه که برخی صوفی‌نمایان به‌عنوانکم اهمیت دادن به ظاهر شرع و آزادی خود از قید ظواهر شـرعی تلقی می‌کنند دانسـت بلکه به عکس عـدم پای‌بندی محیی‌الدین (و اهل کشـف به اصطلاح وی) به مذاهب اربعه فقهی اهل سـنت درست به علت بی‌توجهی اصحاب این مذاهب به دلایل شـرعی که به نظـر محیی‌الدین بعد از قرآن جز احادیث پیامبر اکرم چیز دیگری نیسـت می‌باشد. محیی‌الدین در فتوحات به شدت از نحوه اجتهاد ارباب این مذاهـب انتقـاد می‌کند و می‌گوید «انّ الاجتهاد الذّی ذکره رسـول الله صلی الله علیه و آله و سـلّم انما هو طلب الدلیل علی تعیین الحکم فی المسـئلة الواقعة لا فی تشریع حکم فی‌النازله فانّ ذلک شـرعٌ باذن الله به» یعنی «اجتهادی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم بیان فرموده است، همانا به دست آوردن دلیل شرعی در تعیین حکم شرع در مسائل مطروحه است نه اینکه درباره حوادث واقعه از پیش خود حکم صادر کنیم، زیرا که این شـرع خداوند اسـت که اجازه دخالت در آن داده نشـده اسـت. و سپس شرح مفصّلی از بی‌توجهی اصحاب مذاهب به نصوص شـرعی که روایات پیامبر اکرم باشـد می‌دهد و اینکه اینها فقط آنچه را با اقوال و آراء خود منطبق باشـد می‌پذیرند و این در واقع سـنخ شـریعت است و سپس بیان می‌کند که اگر انسـان اغراض نفسانی را کنار بگذارد خداوند او را هدایت می‌کند و سپس ذکر می‌کند که خود وی چه بسـا احکام شرعی را از پیامبر اکرم دریافت کرده است ولی متذکر می‌شود که به موجب حدیث صحیح خواب‌ها یا مکاشـفات به صورت پیامبر اکرم صحیح اسـت زیرا شیطان به صورت پیامبر متمثل نمی‌شود ولی در سایر موارد از خواب‌ها و مکاشفات اگرچه می‌توان از آنها در دریافت عقاید استفاده کرد ولی در احکام شرعی و حلال و حرام این‌گونه امور حجیت ندارند.[۲۶] (فلا یأخذ عن تلک الصوره اذا تجلّت بهذا المثابة شـیئاً من احکام الشـرعیه و کلّ مـا أتی به من العلوم و الاسـرار مما عدا التحلیل و التحریـم فلا تحجیر علیه) (فتوحات، ج ۳، صص ۷۱ـ ۶۹)

۳ـ قـول به عدم برتری خلفای راشـدین به حسـب ترتیب زمانی بـر یکدیگر که این از مواضع اصولی مخالفت با عقیده رایج اهل سنّت است که ترتیب تاریخی خلفای اربعه را ترتیب افضلیت آنها نیز می‌شمرند. وی در فتوحات جلد ۳، ص ۲۹۹ـ ۲۹۸ می‌نویسد: «... فما قدّم من قـدّم منهم لکونه اکثر اهلیة مـن المتأخّر منهم فی نظری و الله اعلم» یعنی به نظر من اینکه هریک از آنها بر دیگری مقدّم شـده اسـت از باب اینکه مقدّم صلاحیت بیشتری داشته است، نمی‌باشـد. ایشان، سپس اسـتدلالی بر صحت این نظر خود می‌آورد و نهایتاً می‌نویسد: «... و کذلک تقدم عمربن الخطاب و عثمان و علی و الحسـن فما تَقَدَّمَ مَنْ تَقَدَّمَ لکونه احقُّ بها من هؤلاء الباقین و لاتأَخَّرَ مَنْ تَأَخَّر منهم عنها لعدم الاهلیة...»[۲۷]

در مـوارد مکـرری از این توهمات در باره مقام و منزلت خویـش دارد؛ از جمله این که مدعی اسـت همین کتاب فتوحات را که آکنده از مطالب باطل و سخیف است به امر مستقیم خداوند نوشـته اسـت! (فتوحات ج ۱۳، ص ۴۵۰) و نیز فصوص را به امر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تالیف کرده است (فصوص الحکم، ص ۴۷ و ۴۸) و نیز کتاب عنقاء مغرب خود را از روح الامین تلقی کرده است! (مجموعه رسائل ابن عربی، ص ۱۷ و ۲۰ و ۲۱) و البته این اعجوبه عارف! حتی قادر بوده است که خداوند را نیز در خواب ببیند و خداوند به او امر کند که بندگانش را نصیحت کند! (فتوحات، ج ۵، ص ۱۵۶) . با این وجود باید او بی نیاز از هر مذهبی باشد!

۲۵. **سمات**: و در کجا اعتقاد خود را به مذهب شیعه و عمل به احکام شرعی طبق فقه شیعه اعلام کرده است؟

۲۶. **سمات**: آیا این خواب‌ها برای تالیف کتاب فتوحات و فصوص و ... و طرح مسائل اعتقادی حجیت دارد که او بارها به آن می‌بالد و از خویش ستایش می‌کند؟

۲۷. **سـمات**: ولی با این همه از نظر او عمر و دیگر خلفا در جنب امیرالمؤمنین و امام حسـن

غفاری: اینجانب خود در حدود ۱۰ سال پیش که پس از انجام مناسـک حـج بـه مدینـه منوره مشـرف بودم در مقابـل ضریح مقـدس پیامبـر اکرم مشـغول قرائـت زیارت رسـول اکـرم با صدای بلند بودم و در همان حال که القاب مبارک رسـول اکرم را خطاب به ایشـان ذکر می‌کردم و در حال خودم بودم، پیرمردی را دیدم کهنسـال با موی سـر و ریش سـپید و بلند که آمد مقابل من و با لحن استهزا گفت «خان الامیـن، خـان الامیـن» و مـن متحیّـر بودم که او چه می‌گوید؟ و چرا می‌گوید؟ البته اینکه عالم عارفی مثل محیی‌الدین این‌گونه ترّهـات را علیـه شـیعه بـاور کنـد صرف‌نظـر از وجـود برخی متعصبیـن منتسـب بـه تشـیع، حکایت از نبودن کتب شـیعی و علمای شیعی در آن بلاد و در آن روزگار دارد.

سـمات: ایـن نوعـی اهانـت بـه مقام عرفانی و علمی کسـی اسـت کـه مدعی اسـت علوم و معارفش را مستقیما از خداوند و روح الامیـن می‌گیـرد و به امر خداونـد و پیامبر کتـاب هایش را می‌نویسـد. کجا بوده‌اند روح الامیـن و خدای ابن عربی که او را از این و دهها خطای فاحش‌تر از این که در فتوحات و فصوص و ... مرتکب شـده است، نجات دهد تا شـائبه استضعاف فکری او برای عده ای پیش نیاید؟!

۴ـ صراحت بر فضل و برتری امام حسن و امام حسین بر ابوبکرٍ و عمر عبارت باب ۲۷۰ ص ۵۷۱ بر این حقیقت دلالت دارد که قبلاً در ابتدای این بحث به آن اشاره شد.

اینها نمونه‌هایی از موارد مخالفت ابن‌عربی با تفکر رایج اهل سنّت در اصول و فروع می‌باشد.امّا اینکه آیا وجود موارد ایجابی در موافقت با تشیع دلیل بر تشیع ابن‌عربی می‌شود، در اولین مرحله باید گفت که ما ارکان تشیّع را جز همین اصولی که از شیخ اکبر در ولایت امیرالمؤمنین و حبّ اهل البیت و امامت ائمه هدی باشد نمی‌یابیم[۲۸] و اگرچه به موارد نقض این نظریه به زودی اشاره خواهیم کرد ولی در همین گام نخست پاسخ سؤالی که در ابتدای این مصاحبه مطرح شد معلوم می‌شود و آن سؤال این بود که آیا ممکن است کسی بدون اعتقاد به ولایت ائمه اطهار به مقام توحید و کمال برسد؟ و ما به طور کبروی بنا به صریح روایات معصومین علیه السلام و نیز نقل از بزرگان اهل معنا و کملّین ازعرفای شیعه عرض کردیم که چنین چیزی ممکن نیست و رسیدن به حقیقت توحید ملازم با ظهور نور ولایت ائمه معصومین از باطن سرّ سالک است و اکنون می‌گوییم زندگی و آثار علمی جناب محیی‌الدین أدل دلیل براثبات این نظریه است، زیرا تردیدی در این نیست که ایشان در محیط سنی و از پدر و مادر سنّی متولد شده و در فضای سخت ضد شیعی مانند شام و مشابه آن زیسته و رشد و نمو کرده است. از مطالعه آثار او از جمله فتوحات و فصوص و دیگر رسائلش معلوم است که با وجود وسعت بی‌اندازه معلومات، از داشتن کتب اصلی تشیع محروم بوده است به طوری که قطعاً نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین و صحیفه سجادیه و ادعیه ائمه اطهار و کتب روائی و حدیثی شیعه را نداشته است و در تمام آثار وی نشانی از تفوّه به آثار و کتب شیعی یافت نمی‌شود. معهذا مشاهده می‌شود که چگونه وی در فتوحات از جمیع ارکان اعتقادی شیعه به طرز واضح دفاع می‌کند،[۲۹] امیرالمؤمنین را در نظام تکوین، نفس کلی عالم و همدوش حقیقت نوریه رسول اکرم که عقل مجرد است[۳۰]، دانسته و اقرب الناس الی رسول الله شمرده است و سبطین مکرم رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را پس از چهارتن از انبیاء عظام، تنها اقطاب از میان اولیاء شمرده است و عصمت و طهارت اهل بیت را به حکم تطهیر ضروری و ذاتی دانسته است.[۳۱] حتی منسوبین و فرزندان فاطمه زهراء را تا یوم‌القیامة مغفورالذنوب محسوب کرده و حبّ آنها را امان از عذاب شمرده است. نیز عقیده روشن و استواری در باب امام زمان و سایر مطالب آیا اینها جز ظهور نور ولایت از باطن و سرّ ضمیر این عارف سالک است که اینچنین بر قلم و زبان او جاری گشته است؟

جایگاه تبرّی در تشیّع

امّا آیا اعتقاد به ولایت ائمه علیهم السلام و حب اهل البیت لازمه‌اش تبرّی از دشمنان آنها از یکسو و عدم اعتقاد به صحت خلافت خلفای ثلاث نیست؟ در حالی که در کتب محیی‌الدین به کرات خلاف آن را مشاهده می‌کنیم و حتی در مواردی مثل قضیه روافض، نوعی توهین و تحفیف شیعه هم مشاهده می‌شود!

برای داوری درست در این موضوع، پس از اینکه عقاید مثبت ابن‌عربی در خصوص تشیع اجمالاً بیان شد، شما را به نکاتی چند توجه می‌دهد:

الف: مسئله تشیع در دوران گذشته، با وضعیت شیعه در زمان حال و خصوصاً در سرزمین‌های تحت ولایت و حاکمیت شیعه بسیار متفاوت است. این تفاوت اوّلاً در خودآگاهی تاریخی است که برای خود شیعیان در طول تاریخ حاصل شده است. یعنی علی‌رغم وحدت همه شیعیان در اصولی مانند اعتقاد به ولایت امیرالمؤمنین و تعیین ایشان به نصّ از سوی پیامبر اکرم و نیز اعتقاد به عصمت اهل بیت و التزام به محبّت ایشان، ولی در بعضی مسائل میان شیعیان اختلاف بوده و به تدریج این اختلافات به وحدت رویه تبدیل شده است. مسائلی مانند علم امام و حدود ولایت تکوینی و نیز حتی تعداد و خصوصیات ائمه علیهم‌السلام اگرچه برای خواص از شیعه و ملتزمان ائمه علیهم‌السلام از علماء طایفه، روشن بوده ولی برای افرادی که دسترسی مستقیم به ائمه علیهم‌السلام نداشته‌اند و یا سطح فکری آنها اقتضا نمی‌کرده، همه این مطالب به یکسان روشن نبوده است. بله همگان معتقد به امام قائم و منتظر ظهور ایشان بوده‌اند ولی خصوصیات و حتی تعداد ائمه بر همگان روشن نبوده و هر امامی امام بعدی را معرفی می‌کرده است ولی به تدریج که شیعه هویت فرهنگی خود را منسجم کرد و خصوصاً در زمان امام صادق علیه‌السلام و پس از آن بهتدریج تشیع انسجام فکری خود را به عنوان مکتب همه‌جانبه به دست آورد.[۳۲]

ثانیاً جوّ ارعاب و ترور و قتل و غارت شیعیان توسط حکّام و سران حکومت‌های سنّی و فتنه‌هایی که از این طریق همواره گریبانگیر شیعیان بود، وضع را در مجموع به نحوی قرار می‌داد که اعتقاد به تشیع همواره ملازم با برائت از خلفا و یا حداقل ابراز

علیهما السلام صاحب فضیلت هستند!

۲۸. **سمات:** باطل و غاصبانه دانستن خلافت غیر امامان دوازده گانه شیعه از ارکان اعتقادی شیعه است.

۲۹. **سمات:** فتوحات مملو از عقاید ضد شیعی و در مواردی ضد دینی است.

۳۰. **سمات:** این اعتقادات ربطی به شیعه ندارد مگر آن دسته از علمای شیعه که گرایش عرفانی صوفیانه دارند.

۳۱. **سمات:** و همان گونه که گفتیم اختصاص صدق اهل بیت علیهم السلام را بر چهارده معصوم علیهم السلام برخلاف مسلمات سلب کرده و امکان ارتکاب گناه مثل زنا و سرقت و ... را به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده است.

۳۲. **سمات:** ولی ابن عربی چند قرن بعد از امام صادق علیه السلام بوده است و حد و مرز شیعه از غیر شیعه مشخص شده بوده است.

علنی آن محسوب نمی‌شده است و حتی در اثر محیطِ فشار، کم‌کم در بعضی شیعیان منجر به پذیرش نوعی تسلیم به وضع موجود تاریخی به عنوان «واقعیت» در ضمن حفظ اعتقاد به حقانیت خاندان عصمت و طهارت به عنوان «حقیقت» گردید. آنان به این ترتیب هم امنیت شخصی و اجتماعی خود را فراهم می‌آورند و هم دائماً مجبور به پائیدن عقاید خود از چشم اغیار و مخالفان نبودند. و این وضعی است که ما در بسیاری از عرفا و شعرا و ادبا و اهل فرهنگ شیعه در تاریخ گذشته مشاهده می‌کنیم و لذا وقتی به بیانات و گفتار آنها راجع به اهل بیت و ولایت امیرالمؤمنین و ائمه معصومین می‌رسیم، در نهایت علّو و مجد از آنها یاد می‌کنند ولی در عین حال از خلفای ثلاث نیز به نیکی نام می‌برند[۳۳] و همان‌طور که عرض شد، کلمات آنها بین تقیّه کاملاً خودآگاه و یک نوع تقیّه تسلیم به وضع موجود تاریخی در نوسان است. نکته دوم در معنای تبرّی و میزان ضروری آن برای یک اعتقاد صحیح شیعی است. در اینجا نیز مقایسهٔ آن با وضع محیطهای کاملاً شیعی امری نادرست است. البته در اینکه لازمه اعتقاد صادقانه به حقیقت امامت و ولایت، و ثمرهٔ عینی آن حاکمیت نظام سیاسی بعد از پیامبر اکرم، اینست که جریانی را که مانع تحقق نظام امامت حقیقی در عالم اسلام شدند، جریان باطل و خلاف حق بدانیم[۳۴] و در این هیچ تردیدی نیست. از آن بالاتر، لازمهٔ صداقت در محبت ورزیدن به اهل بیت علیهم السلام که خود لازمهٔ اعتقاد به آیات قرآنی و وفاداری به رسول اکرم صلی الله علیه و آله است، اینست که نسبت به دشمنان آنها و کسانی که به آنها ظلم و تعدّی روا داشتند، بغض و کینه بورزیم، در این هم تردیدی نیست ولی یک ملاحظه مهمّ در اینجا، مصلحت عمومی جامعه اسلامی و امت محمّدی است. اگر وضعیت تاریخی و فرهنگی، به هر علتی، به شیوه ای رقم خورده است که در نظر اکثریت مسلمانان اهل سنّت، خلفای ثلاث نه‌تنها مسئولیت در این ظلم و تعدّی نداشته‌اند بلکه خود جزء اولیاء و نزدیک‌ترین افراد به پیامبر اکرم محسوب می‌شوند، لعن و نفرین آنان سبب کینه و دشمنی میان مسلمانان می‌گردد. البته اینکه در فضاهای علمی و در کتب تحقیقی در این باره بحث و گفت‌وگو شود، لازمه حس حقیقت‌جویی انسان است. ولی برای کسانی که به نتایج چنین تحقیقاتی ملتزم نیستند، اگر برخلاف عقایدشان، بزرگانی را که از نظر آنها مقدس شمرده می‌شوند مورد سبّ و لعن قرار دهیم، چیزی جز نفرت، دشمنی و درگیری ایجاد نمی‌کند.[۳۵]

روش ائمه معصومین علیهم السلام نیز چنین نبوده است و آنچه که در ادعیه و زیارات مشهوره در تبرّی از دشمنان اهل بیت آمده است عناوین کلّی است که هیچ مسلمانی نمی‌تواند منکر آن شود. مانند «اللهم العن اول ظالم ظلم حق محمّد و آل محمد». چه کسی است که بتواند ظلم بر محمد و آل محمد را دوست بدارد. ولی تعیین مصداق،جز خصومت و آتش قهر و عداوت را تیزتر کردن، ثمره ای ندارد. ولی متأسفانه همواره در بین عموم مردم و حتی شاید بعضی علمای عامه‌پسند نیز این بی‌توجهی به مصالح مسلمین بوده و ثمره آن در محیطهای سنّی مذهب، کشت و کشتار شیعیان مظلوم و بی‌گناه بوده است.

اکنون با عنایت به نکات فوق می‌توان در مورد تشیع جناب محیی‌الدین رضوان‌الیه علیه تشیع به داوری نشست. اینکه فردی با عقاید محیی‌الدین درباره امیرالمؤمنین و حضرت صدیقه طاهره و اهل بیت علیهم‌السلام که حتی منسوبان به اهل بیت را تا یوم‌القیامه مغفورالذنوب می‌داند[۳۶] و می‌گوید اگر کسی در باب اهل بیت جفا کند چگونه در قیامت پاسخگوی رسول اکرم خواهد بود و به قدری در فتوحات در این باره مفصل و با آب و تاب سخن گفته که هیچ خطیب منبری عوام‌پسند شیعی در مجالس شیعیان بیش از آن و حتی مثل آن نمی‌تواند بگوید، آنگاه اینچنین شخصی چگونه می‌تواند رسماً در کتاب خود نسبت به شیعیان توهین روا دارد؟ بنابراین باید برای چنین مواردی تبیین مناسب ارائه کرد؛ مانند اینکه: ۱ـ موارد مورد استناد، الحاقی و اضافی و ناشی از تحریف عمومی دیگران بوده باشد.۲ـ مقصود از شیعه در این موارد، روش بی‌باکانه بعضی از متعصبین عوام شیعه در سبّ و لعن شیخین در بلاد اهل سنّت بوده باشد که از نظر اهل سنّت معادل سابّ النبی بوده و حکم به قتل و محاربه با آنها را می‌دهند و جناب شیخ به این ترتیب می‌خواهد اعتقادات شیعی خود را با روش این گروه از متعصبان شیعی جدا کند. شاهد بر صحّت این معنا گفتاری است از جناب شیخ در فتوحات که رسماً طایفه شیعهٔ امامیه را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد. ایشان در باب پنجاه و پنجم فتوحات که در معرفت انواع خواطر ربانی و ملکی و نفسی و خاطر شیطانی سخن می‌گوید در معرفی خواطر شیطانی می‌گوید که یک نوع از القاءآت شیطانی به طریق معنوی است، به این صورت که شیطان ابتدا از راه یک اصل صحیح و درست در ذهن معتقد به آن وارد می‌شود و سپس لوازم نادرستی را از آن نتیجه‌گیری می‌کند و به این ترتیب شخص را گمراه می‌کند. سپس به عنوان مثال، می‌گوید «و اکثر ما ظهر فی الشیعه و لاسیما فی الامامیه منهم» سپس ادامه می‌دهد

۳۳. **سمات:** بله در میان ادبا و شعراء و عرفایی که شما بی دلیل آنها را شیعه می‌دانید، درست است اما در مورد علما و متکلمین و فقهای شیعه نشان بدهید.

۳۴. **سمات:** و ابن عربی هرگز این کار را نکرده بلکه قائل به عالی‌ترین مقامات از جمله عصمت برای غاصبان خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام شده است.

۳۵. **سمات:** ما از ابن عربی سب و لعن نخواستیم بلکه اعلام عادی غصب خلافت امیرالمؤمنین توسط خلفا را انتظار داشتیم همان گونه که بعید می‌دانیم حاکمان جائر اهل سنت از ابن عربی اعلام عصمت ابوبکر و عمر را خواستار شده باشند که او این گونه برای تقیه! فضائل و مقامات تراشی کرده است.

۳۶. **سمات:** به چه دلیل همه منسوبان به اهل بیت علیهم السلام را مغفور الذنوب می‌داند؟ این هم گزافه گویی دیگر.

که «شـیاطین جنّ اوّلاً با یک اصل صحیح وارد فکر آنها می‌شـوند و آن حبّ اهل البیت اسـت[۳۷] و ایـن محبّت را در آنها بالا می‌برند به طوری که آنها حبّ اهـل البیت را از بالاترین مقربات به خداوند می‌شمارند و همینطور هم هست اگر که آنها بر همین معنا توقف کنند و چیزی بر آن نیفزایند، ولی آنها از این معنا تجاوز می‌کنند و به دو مسیر اشتباه می‌افتند یکی بغض صحابه و لعن وسبّ آنها و گروهی بر سبّ و لعن صحابه عیب‌جویی و قدح بر رسول اکرم و جبریل امین را نیز افزوده‌اند و حتی نسبت به خداوند جلّ جلاله که چرا مرتبه و درجه ائمه را به نص معین نکرده است، حتی بعضی در قدح جبرئیل این شعر را گفته‌اند که «ما کان مَنْ بعث الامین، امیناً» و هذا کُلُه واقعٌ من اصلٍ صحیحٍ و هو حبُّ اهل البیت... فانظر ما ادّی الیه الغلّو فی الدین».[۳۸]

همان طور که ملاحظه می‌شـود شیعهٔ مورد انتقاد جناب شـیخ، نه تنها در معنای ساب الصحابه و الشیخین، بلکه در معنای افترا زننده و قادح به پیامبر اکرم و جبریل و حتی خداوند جل جلاله است. آیا از چنین شیعه و تشیّعی بنده و شمای شیعی اثنی عشری در فضای فرهنگ ولایت جمهوری اسلامی، تبرّی نمی‌جوئیم!؟ و بلکه آنها را طرد و لعن نمی‌کنیم؟ آیا واقعاً در فضای فرهنگی محیی‌الدین شـیعه چنین معرفی شـده بوده و یا حدقل چنین نمایندگانی ولو نادان و عوام، داشـته است؟ حتماً چنین بوده اسـت. اگرچه که ما به یقین اعلام می‌کنیم که هیچ عالم شـیعی و در هیچ‌یک از کتاب‌های و لو دست چندم شـیعه چنین اباطیل و تُرهّاتی وجود ندارد، و اینها از بافته‌ها و مجعولات دشـمنان تشیع، و حزب اموی علیه شیعه، در سرزمین‌های اسلامی است.[۳۹] ولی واقعیت اینست که چنین فضا و فرهنگی وجود دارد، نه تنها در زمان محیی‌الدین بلکه همین الان هم در بسـیاری مناطق سنی‌نشـین همینطور است. اینجانب خود در حدود ۱۰ سـال پیش که پس از انجام مناسـک حج به مدینه منوره مشـرف بودم در مقابل ضریح مقدس پیامبر اکرم مشغول قرائت زیارت رسول اکرم با صدای بلند بودم و در همان حال که القاب مبارک رسـول اکرم را خطاب به ایشان ذکر می‌کردم و در حال خودم بودم، پیرمردی را دیدم کهنسـال با موی سـر و ریش سپید و بلند که آمد مقابل من و با لحن استهزا گفت «خان الامین، خان الامین» و من متحیّر بودم که او چه می‌گوید؟ و چرا می‌گوید؟ آری اعتقاد آنها راجع به تشـیع اینسـت که ما حتی جبرئیل سلام الله علیه را متهم به خیانت می‌کنیم!

البته اینکه عالم عارفی مثل محیی‌الدین این‌گونه ترّهات را علیه شیعه باور کند صرف‌نظر از وجود برخی متعصبین منتسـب به تشـیع، حکایت از نبودن کتب شـیعی و علمای شیعی در آن بلاد و در آن روزگار دارد[۴۰] و اینسـت معنای اینکه حضرت آیت‌الله سیدمحمدحسـین حسـینی طهرانی قدس سرّه در مصاحبه با حضرت علامه طباطبایی قدس سـرّه جناب محیی‌الدین را مستضعف به حساب آورده‌اند. یعنی مسـتضعف از حیث محیطی که در آن زندگی می‌کنند که یک عالِمِ به نام شـیعی یا کتب معروف شیعه در آن نیست که بیانگر و نماینده عقیدهٔ واقعی شیعه باشد.

■ غفـاری: هیـچ محقق منصفـی نمی‌تـواند از دانـش بیکـران و تبیین صدهـا نکتـه و مطلـب عمیق در کشـف اسـرار قرآنـی و معارف عرفانی و شهودی توسط جناب شـیخ اکبر (قده) اظهار شـگـفتی نکنـد و از خرمن دانش موهوبی او بهره‌مند نشود.
■ سـمات: ایـن اظهار شـگفتی تنهـا از ناحیه اهـل فلسـفه و عرفـان مصطلح و تصـوف ابراز می‌شود.

داستان روافض

۳۷. **سـمات:** اصل اساسـی در شیعه علاوه بر حب اهل البیت علیهم السلام اعتقاد به خلافت بلافصل آنان بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و غاصب دانستن خلافت خلفا است. اینکه ابن عربی تنها حب اهل بیت را اصل می‌داند شاهدی دیگر بر سنی بودن اوست.

۳۸. فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۲.

۳۹. **سمات:** و این عارف واصل که معارف و علومش را مستقیما از خداوند و روح الامین می‌گیرد! فریب تبلیغات حزب اموی را علیه تشیع می‌خورد و مانند وهابیان مزدور و ناصبی به شیعه نسبت می‌دهد که می‌گویند: خان الامین!

۴۰. **سـمات:** این نوعی اهانت به مقام عرفانی و علمی کسـی اسـت که مدعی است علوم و معارفش را مسـتقیما از خداوند و روح الامین می‌گیرد و به امر خداوند و پیامبر کتاب هایش را می‌نویسـد. کجا بوده‌انـد روح الامیـن و خدای ابن عربی که او را از ایـن و دهها خطای فاحش‌تر از این که در فتوحات و فصوص و ... مرتکب شده است، نجات دهد تا شائبه استعفاف فکری او برای عده ای پیش نیاید؟!

و از همین قبیل است داستان آن اهل مکاشفه ای از رجبیون که شیخ در فتوحات نقل می‌کند که وی شیعه را به شکل خوک دیده است. در این داستان چند ملاحظه است: اوّل اینکه این واقعه را جناب شیخ صرفاً نقل قول می‌کند و می‌گوید شخصی را دیدم از رجبیون که این مکاشفه را داشته است.[۴۱] دوم اینکه در همانجا می‌گوید: «کشف الروافض من اهل الشیعة» که منظور مطلق شیعه نیست بلکه رافضی، یعنی کسی که شیخین را ردّ و سبّ می‌کند.[۴۲] سوم اینکه در ادامه همان داستان می‌گوید که این واقعه نسبت به دو نفر از سنی‌های شافعی مذهب که مشهور به عدالت در بین مردم آنجا بودند واقع شد که هرگز از آنها آثار تشیع دیده نشده بود ولی آن فرد مکاشف رجبی، آنها را به شکل خوک می‌دید و آن دو نفر اصولاً از خانواده و محیط شیعی نبودند ولی وقتی با آنها گفت وگو شد معلوم شد که آنها نسبت به ابوبکر و عمر بدگمان بودند و نسبت به علی غلوّ داشتند، سپس وقتی حال باطن آنها برای خود آنها آشکار شد آنها از این اعتقاد توبه کردند و آنگاه آن فرد رجبی به آنها گفت الان به صورت انسان درآمدید.

خلاصه اینکه تمام داستان در بغض و سوء نظر به شیخین بود. و البته این داستان بنا بر اصول معنوی و سلوکی نیز می‌تواند محمل صحیحی داشته باشد. آن وجه صحیح این است که در نظر آن شخص مکاشف رجبی، ابوبکر و عمر مقام و درجه والای قداست داشته‌اند و یکی از مهلکات سلوک در سالکین اینست که در اثر تقویت نفس، عقاید و خواطر نفسانی آنها برایشان در عالم عینی متجلی و متجسد می‌شود و به اصطلاح روان‌شناسی امروز فرافکنی، ولی از سنخ وجودی، می‌کنند و آن شخص نیز که صور ذهنی و برزخی افراد برایش حاضر می‌شده اعتقاد متضاد با اعتقاد خود را به صورت امری قبیح که می‌تواند نماد آن نزد مسلمان خوک باشد، مشاهده می‌کند و در واقع این یک القای نفسانی بوده که نتیجه ای شیطانی به همراه داشته است.

نکته سوم یک نوع تحریف عمدی و در واقع تغییرعمدی عبارات شیخ در دو نسخه دست نویس از فتوحات است که هر دو به خط جناب شیخ است و بیانگر جوّ شدید ضدشیعی در زمان شیخ و نوعی خودسانسوری است که ایشان شخصاً در بزرگ‌ترین اثر خود اعمال نموده‌اند و نمونة بارز آن را قبلاً در عبارت باب ششم فتوحات در بحث اقرب الناس بودن علی بن ابی طالب به پیامبر اکرم و تعبیر «سرّ الانبیاء اجمعین» دیدیم و متوجه شدیم که در نسخه دوم فتوحات، بنا به تأیید مصحّح فتوحات (مرحوم دکتر عثمان یحیی) توسط خود محیی‌الدین به عبارت مبهم اسرارالانبیاء تغییر کرده بود تا از بار شیعی آن کاسته شود. همین طور است تغییری که در عبارت باب ۳۶۶ فتوحات در نسب حضرت مهدی وارد است و در فتوحات چاپی فعلی تعبیر (جدّه الحسن) آمده است ولی به نقل موثقی که به طور شفاهی از مرحوم دکتر عثمان یحیی شنیده شده و توسط افراد مختلف تأیید شده و حتی در قم در محضر یکی از علمای حاضر، ایشان بیان کرده است، در نسخه چاپ اول فتوحات که به «نسخه بیازید» معروف است، تعبیر صحیح (جدّه الحسین) آمده است. اینها دلالت بر این دارد که چقدر محیی‌الدین تحت فشار محیط بوده که خود مجبور می‌شده آثار و علائمی را که برای او دردسر درست می‌کند و قابل توجیه نباشد به دست خود با تغییراتی به صورت اجمال و ابهام درآورد. اگرچه این تدبیر او را از شرّ بسیاری از بلایای ظاهری نجات داد. ولی نتوانست به طورٍ کلی از گزند نظریات متعصبانه، اگرچه دقیق، پاره ای از بزرگان اهل سنت مصون دارد. مثلاً «ذهبی» مورخ بزرگ سنی و صاحب کتاب رجالی «میزان الاعتدال» درباره جناب شیخ می‌نویسد: «شیعیٌ سوءٌ کذّابٌ».[۴۳][۴۴]

■ **دکتر غفاری: تنها کسانی در این مورد نسبت به جناب محیی‌الدین اظهار خضوع و تواضع نمی‌کنند که یا آثار وی را مطالعه نکرده‌اند و یا توان مقدمات علمی لازم برای فهم و درک مطالب گسترده و متنوع آن جناب را که در بسیاری از موارد به زبان رمزآلود و استعاری نیز آمیخته شده است، فاقد می‌باشند.**

■ **سمات: و لابد کسی مثل ملا محسن فیض کاشانی که خود در مقطعی طولانی از زندگی اش فیلسوف و عارفی مشهور بوده است، آن گونه ابن عربی را نقد و رد می‌کند و نیز فقیه و اصولی بزرگ شیعه جناب میرزای قمی که مقاله اش را در رد اعتقاد ابن عربی به مؤمن رفتن فرعون از این دنیا و مقاله دیگرش را در رد وحدت وجود در شماره‌های پیشین سمات زده ایم، از این دو دسته اند؟!**

---

۴۱ . **سمات:** و البته با لسان تایید ذکر می‌کند و حد اقل این که هیچ نقدی بر آن نمی‌زند.

۴۲ . **سمات:** رد شیخین و غاصبانه دانستن خلافت آنان از ارکان اعتقادی شیعه است.

۴۳. ج ۳، ص ۶۵۹.

۴۴. **سمات:** عده ای از علمای اهل سنت به دلیل انکار برخی از عقاید صوفیانه ابن عربی از

د ـ نکتهٔ مهم دیگری که نگارنده در مطالعات خود در آثار جناب محیی‌الدین به آن رسیده‌ام، اهتمام و تعبّد شدید محیی‌الدین به حدیث است و اگر درنظر داشته باشیم که تمامی مراجع حدیثی او از منابع اهل سنّت است و گویا خود بعضی کتب صحاح را تنقیح و تلخیص نموده است، به گونه ای که گویی او واقعاً همه احادیث موجود در کتب صحاح اهل سنّت را صادرة از رسول اکرم صلوات الله علیه و آله می‌داند و کوچک‌ترین تأمّل و تردیدی در صحت صدور آنها نمی‌کند. از این‌رو مبتلا به توجیه و پذیرش انواع روایاتی می‌شود که با تأمل در محتوا و سایر قرائن و شواهد عقلی و نقلی، بی‌پایه بودن آنها روشن است.[۴۵]

هاَخرین نکته در این باب اینکه باید به خاطر داشته باشیم که جناب محیی‌الدین یک عالم شیعی نبوده که در سرزمین‌های سنّی محصور شده و با تقیّه سعی در حفظ خود می‌کند. بلکه او یک عالم و عارف بزرگ سنّی است که با فرهنگ اهل سنّت رشد یافته و سپس در سیر معنوی خود به حقیقت ولایت قائل شده و لذا در بزرگ‌ترین اثر خود و سایر آثارش آنچه که مربوط به ولایت امیرالمؤمنین و اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین است را به نحو عالی و اعلی با حفظ جهات امنیتی و گاهی نیز بدون این ملاحظه، بیان کرده است. ولی در سایر مواردی که به مکتسبات فکری او از فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود مانند تفسیر آیات و یا ذکر مناقب و خصوصیات اشخاص، به طور کلی از فرهنگ اهل سنّت تغذیه می‌کند و مطابق آن سخن می‌گوید. ظهور ولایت و توحید از باطن این‌گونه نیست که همه معارف و مکتسبات شخص را دیگرگون نماید و بلکه راه آن بحث و تحقیق و مطالعه است و آن هم تابع دستگاه فرهنگی است که شخص در آن فضا زندگی می‌کند.[۴۶]

سمات: حداقل شما که نمی‌توانید تهافت‌گویی ابن‌عربیِ را منکر شوید.

غفاری: اوّلا باید روشن شود که موضوع و مقصد ما یعنی بنده و شما از این بحث چیست؟ بنده هرگز مدّعی نیستم که ابن‌عربی دارای هیچ اشتباهی نیست و چنان‌که قبلاً هم عرض کردم در حدّ بضاعت علمی و عقلی خودم در موارد متعددی سخنان آن بزرگوار را اشتباه می‌دانم. ولی این اساساً چه اهمیتی دارد و چه مسئله ای را حل می‌کند؟ مگر ما مرید متعصب ابن‌عربی هستیم که بگوییم هر چه ایشان فرموده درست است، ما جز راجع به پیامبر اکرم و ائمه اطهار صلوات‌الله علیهم اجمعین راجع به هیچ کس چنین اعتقادی نداریم. اینکه تهافتی و تناقضی احیاناً[۴۷] در برخی مطالب یک شخصیت بزرگ علمی و عرفانی باشد امر غیرممکن و غریبی نیست. ولی تهافت داریم تا تهافت. ما عقل داریم و می‌خواهیم راجع به کسی که حضور ندارد و چه بخواهیم چه نخواهیم یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های فرهنگ اسلامی در ۷ ـ ۸ قرن اخیر است، قضاوت کنیم.

مطالب ابن‌عربی را در یک طبقه‌بندی کلی از نظر یک منتقد صاحب‌نظر منصف و آشنا به فرهنگ و معارف اسلامی می‌توان در ۳ عنوان کلی دسته‌بندی کرد ۱. حجم عظیمی از مباحث مربوط به معارف الهی و اسلامی اعم از معارف فلسفی، عرفانی، تفسیری قرآنی، اخلاقی و شرعی ۲. پاره ای مواد و مطالب مربوط به جهت‌گیری مذهبی و دینی او اعم از شیعی و سنی ۳. حجم عظیمی از بیان مکاشفات و تجربیات معنوی وی و دیگران به نقل وی به اضافه مباحث فراوانی در علم حروف و امثال آن.

در مورد قسمت اوّل هیچ محقق منصفی نمی‌تواند از دانش بیکران و تبیین صدها نکته و مطلب عمیق در کشف اسرار قرآنی و معارف عرفانی و شهودی توسط جناب شیخ اکبر (قده) اظهار شگفتی نکند و از خرمن دانش موهوبی او بهره‌مند نشود.[۴۸] تنها کسانی در این مورد نسبت به جناب محیی‌الدین اظهار خضوع و تواضع نمی‌کنند که یا آثار وی را مطالعه نکرده‌اند و یا توان مقدمات علمی لازم برای فهم و درک مطالب گسترده و متنوع آن جناب را که در بسیاری از موارد به زبان رمزآلود و استعاری نیز آمیخته شده است، فاقد می‌باشند[۴۹]، البته در این موارد، مانند همه مباحث

جمله «وحدت وجود» از او اعلام برائت کرده و او را برای خراب کردن شیعه به تشیع نسبت می‌دهند!

۴۵. **سمات:** عالم و عارف شیعی ای که تمام مراجع حدیثی او از اهل سنت بوده است! و همه را هم صادره از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند؟! ضمن آن که چرا خداوند و روح الامین از ابن عربی که خود مدعی ارتباط با آنها است از او دستگیری نکرده‌اند و چرا خداوند اجازه داده است کتاب فتوحات که ابن عربی می‌گوید آن را به امر پروردگارش که در خوابش آمده است نوشته است به خطاهایی چنین فاحش دچار شود؟!

۴۶. **سمات:** ای کاش آقای دکتر این پاراگراف را که اعتراف به سنی بودن ابن عربی و تنها نحوی تشیع مبهم و صوفیانه است (سیر معنوی به حقیقت ولایت) زودتر می‌فرمودند، تا ما از ارائه بسیاری از توضیحات بی نیاز می‌شدیم!

۴۷. **سمات:** تهافت گویی و طرح مطالب اعتقادی غلط و تاویلات سخیف آیات قران و بدتر از همه عقیده به وحدت وجود یک قاعده در آثار ابن عربی است.

۴۸. **سمات:** این اظهار شگفتی تنها از ناحیه اهل فلسفه و عرفان مصطلح و تصوف ابراز می‌شود.

۴۹. **سمات:** و لابد کسی مثل ملا محسن فیض کاشانی که خود در مقطعی طولانی از زندگی اش فیلسوف و عارفی مشهور بوده است، آن گونه ابن عربی را نقد و رد می‌کند که در پانوشت‌های قبلی آوردیم و نیز فقیه و اصولی بزرگ شیعه جناب میرزای قمی که مقاله اش را در رد اعتقاد ابن عربی به مؤمن رفتن فرعون از این دنیا در شماره قبل و مقاله دیگرش را در رد وحدت وجود در این شماره زده ایم، از این دو دسته اند؟!

فکـری و علمی، جای بحـث و انتقاد و امکان موافقت و مخالفت با جناب شیخ برای همه متفکران و صاحبنظران دیگر وجود دارد و ردّ یا اثبات مطالب در این موارد دلیل بر انکار یا اثبات کلّی نمی‌شـود و صحبت از قبـول یا عدم قبول تهافت در کلام وی امری بی‌وجه است.

۲. در مورد دوم، اجمال مطالب را اینجانب به حسـب توان خود در مباحث گذشته تقریر و تفسیر کرده‌ام.

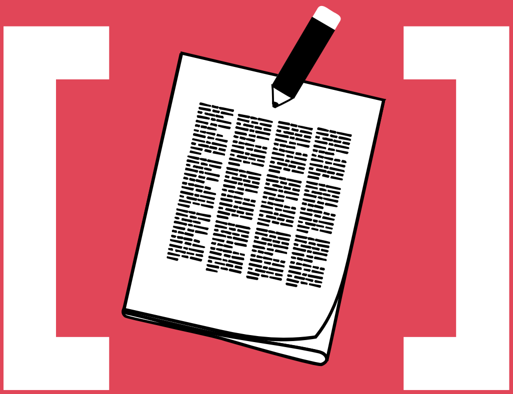
۳. در مورد سوم، باید گفت که غالب موارد این بخش از مطالب جناب محیی‌الدین از نظر عقلی یا دینی غیرقابل رسـیدگی اسـت. چون مطالب به مشـاهدات و مکاشفات شخصی مربوط می‌شود که امکان خطا در مراحـل مختلف از خطای در مرحله دریافت و حیث فاعلی و قابلی و خطای در مرحله تفسیر وجود دارد و منتقد و مفسر باید با توجه به میزان توانایی‌های شهودی خود در این عرصه به ردّ یـا قبول آنها بپردازد و وضع غالب افراد در مقابل این مطالب توقف و عدم اظهارنظر اسـت.[۵۰] امّـا مخالفت عمومی که طایفهٔ علمای ظاهری[۵۱] چه سنی چه شیعه با جناب محیی‌الدین دارند اختصاص به ایشـان نداشـته و بلکه به مخالفت این حضـرات با نوع نگرش عرفانی و تفاسـیر عرفا نسـبت به وحدت و کثرت و رابطه حضرت حق با مظاهر کثرت مربوط می‌شـود کـه باید در یک قالب کلی به آن رسیدگی شود.

ادامه دارد

---

۵۰. **سمات**: مکاشـفه و شهود هیچ مبنایی در آموزه‌های اهل بیت علیهم السـلام ندارد و بلکه غالبا آمیخته به القاءات شـیطانی است و اهـل بیت علیهم السـلام هم نسـبت به آن هشـدار داده اند. از توضیحات و اسـتنادات آقای دکتر در دفاع از مکاشـفه و شهود به عنوان منبعی معرفتی، استقبال می کنیم.

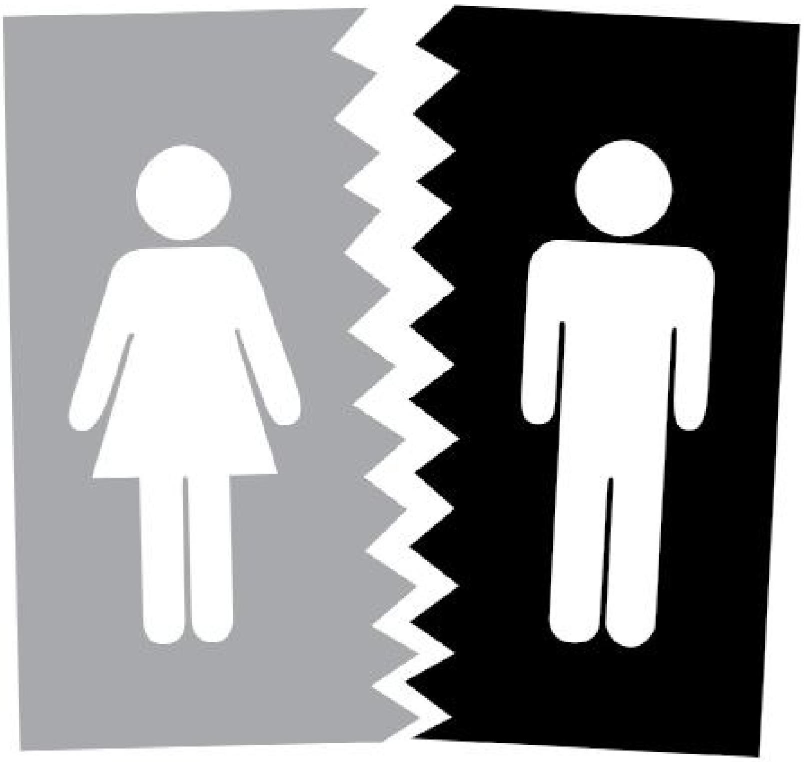
۵۱ . **سـمات**: گفتیم که تعبیر علمای ظاهـری یک تعبیر تبلیغاتی بـرای منکوب کردن پیشـاپیش مخالفت و مقاومـت فقها و علما و متکلمان مذهب تشـیع که جریانی کاملا غالب در شیعه بوده است در برابر فلسفه و عرفان وارداتی می‌باشد.



مقالات وارده

- انسان تک جنسیتی/ رضا مهریزی
- آیـا وحـدت وجود ملاصدرا دچار کاسـتی اسـت؟/ حسین میلانی
- معرفت فطری: عقلی یا شهودی؟/س.هاشمی پور
- پاسخ به نقدی بر کتاب دین و زندگی/محمد مهدی اعتصامی

مقاله وارده ۱



انسان تک جنسیتی

تحلیلـی بـر کمـــرنگ شدن تشـــخص جنسـیتی در دوران مـدرن و عـوارض آن

رضا مهریزی

مقدمه

سعی ما بر آن است به شکلی بی طرفانه و منصفانه و بر مبنای اصول اخلاقی مشترک ادیان ابراهیمی که یکی از آنها اهمیت حفظ خانواده است ـ و از عوامل حفظ خانواده، هویت مرد بودگی مردان و زن بودگی زنان است ـ و به دور از تقیدات و مصطلحات بعضاً افراطی مباحث اجتماعی و با همراهی خوانندگان محترم، به نقد و تأمل مشترک در باب یکی از مشکلاتی که دامن گیر جامعه جدید است و آن از بین رفتن مردانگی مردان و زنانگی زنان و به وجود آمدن موجودی جدیدالخلقه با هویتی مبهم و موهوم که نه زن است و نه مرد ، بپردازیم؛ امید که مفید افتد.

نام این مقاله برای کسانی که با اندیشه‌های اجتماعی آشنایی دارند، یادآور نام کتاب معروف هربرت مارکوزه با نام "انسان تک ساحتی" است ، مارکوزه در این کتاب بیان می کند که جوامع سرمایه داری با در اختیار گرفتن وسایل ارتباط جمعی و تبلیغات وسیع، میل به مصرف بیشتر و افزون طلبی را در مردم تقویت کرده و به تدریج مصرف گرایی را در قالب شخصیت انسانی می‌گنجانند. بدین ترتیب که آدم با شخصیت را فردی می‌دانند که پیرو فلان مد باشد یا از فلان ادکلن استفاده نماید. این چنین است که خریدن، مصرف کردن، دور ریختن وسایل قدیم خانه و تجمل پرستی، مد روز شده و نشانه تشخص فردی در جوامع سرمایه داری به ویژه آمریکا شد. مارکوزه این گرایش‌های کاذب را که به تدریج در شخصیت افراد نفوذ می کند، «طبیعت ثانویه» می‌نامد . «اصولاً هدف نظام‌های سرمایه داری، حذف خصلت اندیشمندی و تفکر در انسان و جایگزین کردن میل بیشتر به داشتن است. این میل که به عنوان «طبیعت ثانویه» بر انسان تحمیل می‌شود، در واقع بیماریای است که سرمایه داری غرب آن را با تبلیغات گسترده به انسان القا کرده و باعث شده تا هویت انسان نابود شود . «بنابراین مصرف گرایی را که نیاز سیستم سرمایه داری است به پدیده ای روانی وصل می‌کنند و بدین شکل طبیعت ثانویه ای را جایگزین طبیعت اولیه انسان کرده و او را به موجودی تک بعدی بدل می‌سازند ». (تنهایی ، ۱۳۷۵ : ۲۶۰)

ما در این مقاله بر آنیم که درباره یکی دیگر از عواقب شکل گیری نظام سرمایه داری در غرب و جهان، سخن بگوییم و همراه خوانندگان به پیامد- های آن بیاندیشیم.

اگر به نظاره تاریخ بشریت بنشینیم، انسان‌ها را همواره در قالب دو جنس می‌یابیم: مرد و زن؛ البته باید دقت کرد که میان جنس و جنسیت تفاوت وجود دارد؛ در حالی که «جنس به تفاوت- های فیزیکی بدن اشاره می‌کند، جنسیت به تفاوت‌های روان شناختی، اجتماعی و فرهنگی بین زنان و مردان مربوط می‌شود. تمایز میان جنس و جنسیت، تمایزی اساسی است.» (گیدنز ، ۱۳۸۳ : ۱۹۲). استفن مور نیز در خصوص تفاوت میان جنس و جنسیت می‌گوید: «جنس واژه ای است مربوط به تفاوت‌های زیست شناختی میان مردان و زنان که معلول تفاوت‌های کروموزوم‌ها در جنین است، اما جنسیت امری است اجتماعی که از تفاوت میان زنان و مردان شکل گرفته است.» (مور ، ۱۳۷۶ : ۱۳۴) در هر حال آنچه ما از نظاره گری تاریخ دست گیرمان می‌شود این است که در دوران گذشته، انسان‌ها همواره علاوه بر دو جنس، در دو نوع جنسیت، متجلی بودند و این دو جنسیت همیشه تفاوت‌های کاملا بارز و مشهودی با یکدیگر داشته و کاراکترها و کارکردهای مختلفی نیز داشته اند.

با ظهور عصر جدید، همان طور که تقریباً تمامی عرصه‌های زندگی انسان دستخوش تحول شد، جنسیت نیز دچار تحولی بنیادین گشت

این مسئله شاید در ابتدا بسیار بدیهی بنماید و خوانندگان مدعی شوند که این امور چون روز روشن است، پس این زیاده گویی‌ها چه جایی دارد؟

اما اگر بدانیم که با ظهور عصر جدید، همانطور که تقریباً تمامی عرصه‌های زندگی انسان دستخوش تحول شد، جنسیت نیز دچار تحولی بنیادین گشت، مسئله کمی جالب می‌شود.

در این جا ، جا دارد با کمی توضیح و تفسیر منظور خود را روشن‌تر کنیم.

همه می‌دانیم که در گذشته، مردان در کنار طبیعت خدادادی خود به دلیل کارهای سخت بدنی، جنگ‌های توانفرسا، مهاجرت‌ها و هجوم ها، کارهای کشاورزی و دامپروری و ... کاملاً زمخت و متمایز از زنان بودند و از این رو ما نمی‌توانیم مردان دوران گذشته را از لحاظ بدنی و جسمانی با مردان دوران کنونی مقایسه کنیم. این تفاوت اگر چه ظاهری می‌نماید، اما قطعاً این تفاوت ظاهری و جسمی بر باطن و روحیات افراد نیز تاثیراتی ژرف

واقعاً آیا می‌توان تفاوت زیادی بین زن و مردی که هر دو در یک بانک یا شرکت و یا اداره و ... کنار یکدیگر کار می‌کنند، قایل شد؟ این کم شدن تفاوت شخصیتی و تشخص جنسیتی میان زن و مرد را در آرایش صورت مردان به گونه زنان و پوشش زنان به گونه مردان می‌توان مشاهده کرد و نیز تمایل مردان به خاله زنک بازی و زیرآب زنی و زن صفتی می‌توان دید.

می‌گذارد.

البته زنان نیز در گذشته اگر چه در بخشی از کارهای روزمره با مردان سهیم بودند و طبیعتاً از لحاظ بدنی سخت‌تر و قوی‌تر از زنان امروزی بودند، اما به دلیل بر کنار بودن از جنگها و ستیزه‌های جان فرسا که بخش مهمی از زندگی انسان را در دوران گذشته تشکیل می‌داد، از لحاظ بدنی فاصله زیادی با مردان داشتند و این فاصله بدنی بر روحیات درونی آنان نیز اثر گذار بوده است؛ بنابراین آنچه در گذشته به وضوح قابل لمس بود، تفاوت بارز میان مرد و زن، چه از لحاظ جسمی و جنسی و چه از لحاظ روحی و شخصیتی بود. همین مسئله به ظاهر ساده موجب می‌شد که خانواده از قوام بیشتری بر خوردار باشد؛ زیرا تفاوت‌های زن و مرد سبب افزایش جذابیت طرف مقابل و در نتیجه تمایل بیشتر هر کدام از آنها به طرف دیگر می‌شده است؛ شاید به همین دلیل است که در جوامع سنتی مسئله همجنس بازی، هر چند وجود داشته، اما به هیچ وجه با آن چه در عالم مدرن شاهد آن هستیم، قابل قیاس نبوده است. آنتونی گیدنز در این خصوص می‌گوید : « همجنس خواهی در همه فرهنگها وجود دارد. با وجود این، مفهوم شخص همجنس خواه – کسی که آشکارا از لحاظ سلیقه جنسی اش از اکثریت جمعیت جدا گردیده – مفهوم نسبتاً جدیدی است. پیش از قرن هجدهم، تقریباً این مفهوم وجود نداشت. هر چند عمل لواط توسط مقامات کلیسا و قانون محکوم گردیده بود و در انگلستان و چندین کشور دیگر، مجازات مرگ برای آن تعیین شده بود؛ اما لواط به طور اخص به عنوان یک عمل همجنس خواهانه تعریف نشده بود . ... اصطلاح همجنس خواهی در دهه ۱۸۶۰ ابداع گردید و از آن پس همجنس خواهان بیش از پیش به عنوان گروه خاصی که دارای انحراف جنسی خاصی هستند، مطرح شدند. کاربرد اصطلاح زن همجنس خواه، اندکی بعد از این زمان مطرح شد.» (گیدنز ، ۱۳۸۳ : ۲۲۵) . متأسفانه همجنس گرایی روز به روز در حال گسترش است و عملی که زمانی برای ارتکاب آن حکم اعدام مقرر شده بود، امروز رسمیت یافته و پارلمان برخی کشورها آن را تأیید و تصویب کرده اند.

به هر روی، علت گسترش این عمل و تمایل به همجنس در میان عده زیادی از افراد، به اعتقاد ما دلایل مختلفی دارد که قطعاً یکی از دلایل آن، کمرنگ شدن تشخص جنسیت و مردانگی مردان و نیز کمرنگ شدن تشخص و زنانیت زنان در دوران مدرن نسبت به دوران سنت است. در واقع در دوران سنت، تشخص جنسیتی افراد بسیار زیاد بوده و همین، سبب جذابیت بیشتر افراد غیر همجنس برای یکدیگر می‌شده است. اما با ظهور انقلاب صنعتی و مدرنیته، همانطور که تمامی تار و پود زندگی بشر دستخوش تحول شد، جنسیت نیز دستخوش این دگرگونی شد؛ ایجاد کارخانه‌ها و صنایع مدرن که نسبت به دوران سنت کارها را تسهیل کرد و روز به روز هم بر این سهولت افزوده شد، سبب شد مردانی که در گذشته به کارهای بسیار سخت و تن فرسا مشغول بودند و این سختی در جسم و روحشان تاثیر می‌گذاشت، کم کم به کارهای لطیف‌تر مشغول شوند. انجام این کارهای لطیف، بدون شک در جسم و به تبع آن بر روح و روحیات مردان اثر گذاشت؛ به طوری که مردان مدرن از لحاظ ستبری و سترگی و داشتن روحیات مردانه مثل شجاعت، سخاوت، عزت نفس، مروت و جوانمردی و ... با مردان سنتی قابل مقایسه نیستند. ما شاهد این ادعا را با کمی تأمل در تفاوت‌های خود با پدر بزرگ‌ها و مردان نسل‌های گذشته، مشاهده می‌کنیم؛ اگر این تفاوت را به صدها سال قبل تعمیم دهیم، متوجه تفاوت زیاد افراد مدرن با افراد سنتی خواهیم شد.

از دیگر سو، زنان که در دوران سنت بیشتر به امور خانه و خانواده و فرزندان می‌پرداختند و معمولاً به کارهای سخت و خشن کمتر اشتغال داشتند، با آغاز انقلاب صنعتی و مدرنیته به عرصه خشن اجتماع وارد شدند. حضور گسترده آنها در کارهای صنعتی و کارخانجات و نیز محیطهای رسمی و خشک اداری و عاری از عواطف موجب شد، زنان نیز آهسته آهسته از آن حالت‌های ظریف و زیبای زنانه که بیشتر و در دوران سنت داشتند به در آیند و احساسات لطیف و انسانی گذشته شان زمخت‌تر و ستبرتر شود؛ شما شاهد این ادعا را به گونه ای ملموس در نوع رفتاری که مادر بزرگ‌ها و پیرزنان قدیمی نسبت به فرزندان خود از خود بروز می‌دهند، در قیاس با رفتاری که زنان امروزی که در عرصه جامعه حضوری فعال و مؤثر و با نشاط دارند، با فرزندانشان می‌توانید مشاهده کنید.

بنابراین انقلاب صنعتی و تکنولوژیک از زمختی و سختی کار مردان نسبت به گذشته بسیار کاست– البته باید توجه داشت که در ابتدای انقلاب صنعتی، مردان در کارخانه‌ها و معادن به کارهای سخت مشغول شدند اما آهسته آهسته با ارتقای تکنولوژی، وضعیت آنها بهبود یافت – و

زنان زمانی حاضرند از خود زنانگی نشان دهند که بدانند با یک مرد طرف هستند نه با یک مخنث، دوجنسی و مرد زن صفت که امروزه به وفور در جامعه ما دیده می‌شوند و بر شخصیت پست و ذلیل خود نام روشنفکر و طرفدار حقوق زنان را گذاشته اند. البته اینها واقعیات جامعه امروز است و شاید نتوان کسی را هم ملامت کرد زیرا شرایط به گونه ای شده که مرد بودن دیگر کارکرد خود را از دست داده است.

مـردان مدرن به جای حضور در کارهای سـخت و میدان‌هـای نبرد تن به تـن ، در محیط‌های آرام اداری و کارهـای دفتـری و در کنـار بانوان به کار پرداختنـد. زنان نیز از خانه به در آمدند و در محیط اداری — که از محیط خانه خشـن‌تر اسـت — و در کنار مردان، به کار مشـغول شـدند کـه البته این مجالست و معاشرت طولانی مدت در کنار یکدیگر موجب شـد، زن و مرد بیش از پیش از لحاظ روحی و شخصیتی به یکدیگر شباهت پیدا کنند.

واقعـاً آیا می‌توان تفـاوت زیـادی بین زن و مردی که هر دو در یک بانک یا شـرکت و یا اداره و ... کنار یکدیگر کار می‌کنند، قایل شـد؟ این کم شدن تفاوت شـخصیتی و تشخص جنسیتی میان زن و مـرد را در آرایش صورت مردان به گونه زنان و پوشش زنان به گونه مردان می‌توان مشاهده کرد و نیـز تمایل مـردان به خاله زنک بـازی و زیرآب زنی و زن صفتی می‌توان دید و براستی کجایند آن شـیرمردانی که نام و هیبت و جوانمردی شـان هر چشـمی را مسحور خود می‌کرد و صلابتشان زن‌ها را بـه زنی کردن وا می‌داشـت؛ به قول نیچه، زنان زمانی حاضرند از خود زنانگی نشان دهند که بدانند با یک مرد طرف هستند نه با یک مخنث، دوجنسی و مـرد زن صفت که امروزه به وفـور در جامعه ما دیده می‌شوند و بر شخصیت پست و ذلیل خود نام روشـنفکر و طرفدار حقوق زنان را گذاشته اند. البته اینها واقعیات جامعه امروز است و شاید نتوان کسی را هم ملامت کرد زیرا شـرایط به گونه ای شده که مرد بودن دیگر کارکرد خود را از دست داده است.

جنبش‌های زن مدارانه فمینیسـتی و نه صرفاً زنانـه که در قرون جدید به وجود آمد و بر اسـاس آن خواهـان برابری حقوق زن و مرد که از مقدمات و نیز تبعات آن یکسـان شـدن اخلاق، شخصیت و ویژگی‌های روحی زنان و مردان بود، به کاسـتن فاصله طبیعی زنان و مردان کمک شـایانی کرد؛ به ویـژه آنکه این جنبش‌های ظاهـراً زن مدارانه، بی آنکه خود متوجه باشند، مردان و ویژگی‌های فردی و اجتماعی آنان را معیـار ارزیابی زنان قرار دادند و از این رو کوشـیدند، روز بـه روز زن‌ها را به مردان نزدیکتر سـازند و در واقع "میل به مرد شـدن" ، از ویژگی‌های بارز زنان مدرن و به ویژه فمینیسـت‌ها شد.

از رهگـذر همین تفکرات فمینیسـتی بود که ارزش‌هـا و ویژگی‌های کاملاً زنانه از قبیل نجابت، خانه داری، آشـپزی، مادر شدن، احساسات رقیق و انسانی داشتن، اشتغال به کارهای ظریف و زیبا و... مورد استهزای شـدید قرار گرفت. برای مثال، آنها شـعارهایی از قبیل اینکه ازدواج زن با مرد حاصل دوران مرد سالاری است و زنان باید با زنان ازدواج کنند، و یا این که مادر شـدن و فرزند آوری زنان، ظلم طبیعت به آنان بوده اسـت، به انکار تفاوت زن و مرد با یکدیگر برخاسـتند. آنها با طرح این شـعار کـه زن‌ها خود زن نمی‌شـوند بلکه جامعـه آنها را زن می‌کنـد، موجب برانگیختـن میل افراطی زنان برای تشـبه به مردان شـدند. (از طرفداران و پایه گذاران اصلی این تفکر، سیمون دوبووار – که خود از همجنس گرایان بود– می‌باشد.)

در نتیجه اشـاعه این تفکرات در میان زنان و تمایل افراطی آنان به تشـبه جستن به مردان، روز بـه روز بر زمختی و سـتبری زنان افزوده شـد که یکی از عواقب آن، سسـت شـدن بنیان خانواده در غرب بود. هر خانواده ای برای شکل گیری و تداوم به دو عنصر نیازمند اسـت؛ یکی آسایش و دیگری آرامش؛ مسئول تأمین آسایش که ناظر به امکانات رفاهی و مادی است، مرد است و این وظیفه ذاتی و اصلی اوسـت. اما مسئول برقراری آرامش که ناظر به امور معنوی و عاطفی و تأمین امنیت روانی است، زن است و این مهم ترین وظیفه زن است که هیچ کس جز او نمی‌تواند آن را انجام دهد .

بنابراین طبیعی اسـت که خانواده ای می‌تواند اسـتمراری با نشاط و پویا داشـته باشد که این دو عنصر آسـایش و آرامش را در کنار هم داشته باشد؛ پس بدیهی است، وقتی که زنان فمینیست بخواهند کارکـرد مردان را بر عهده بگیرند و چونان ایشـان به کارهای سـخت مشغول شوند و کارهای مادری و خانه داری را تحقیـر کرده و خوار بپندارند، دیگر نمی‌توان انتظار تشکیل یا پایداری خانواده را داشت. زیرا اساسـاً چنیـن زنانی که به مشـاغل پر تنش مشغول هستند، خود نیازمند دریافت آرامش هستند و دیگر نمی‌توان از آنها توقع آفرینش آرامش و نشر آن در میان خانواده را داشت.

وقتی که زنان فمینیست بخواهنـد کارکرد مردان را بـر عهـده بگیرنـد و چونـان ایشـان به کار-هـای سـخت مشـغول شـوند و کارهای مادری و خانه داری را تحقیـر کـرده و خـوار بپندارند، دیگـر نمی‌تـوان انتظار تشـکیل یـا پایداری خانواده را داشـت. زیرا اساساً چنین زنانی که بـه مشـاغل پـر تنـش مشـغول هسـتند، خود نیازمند دریافت آرامش هستند و دیگر نمی‌توان از آنها توقـع آفرینش آرامش و نشـر آن را در میان خانواده داشت.

از همین روست که پاره ای از جامعه شناسان، گـناه مربـوط بـه فمینیسـت‌ها و جنبش‌های به اصطلاح آزادی زنان را بسیار سنگین می‌دانند. آنها معتقدنـد، «زنانی که تحت تاثیر جنبش آزادی زنان قرار گرفته اند، خانواده را دچار آشـفتگی سـاخته و مسـایل زیر را به وجـود آورده‌اند : ۱– بیماری‌های عقلـی فـراوان؛ ۲– کاهـش عشـق و علاقه؛ ۳– کاهش روابط جنسـی در درون خانواده؛ ۴– دقت و توجه کمتر نسبت به تربیت و نگهداری اطفال؛ ۵– افزایـش خلافکاری در میان نوجوانان؛ ۶– افزایش

کارمندان، امروزه بیش از آنکه وقت خود را با همسر و فرزندان خود سپری کنند، با همکاران خود می‌گذرانند. به ویژه اگر به این مسئله توجه کنیم که این روابط گاهی در چارچوب قوانین اداری باقی نمی‌ماند و به برقراری نوعی روابط نامشروع منتهی می‌شود.

تشبه جویی دو جنس مختلف به یکدیگر، نقش مؤثری در سست شدن بنیان خانواده و گسترش تجرد-های خود خواسته داشته است. زیرا اساس خانواده بر تشخص شخصیت‌ها و نیازهای زن و مرد و تلاش دوطرفه برای رفع نیازهای متقابل و متفاوت قرار دارد؛ پس بدیهی است زمانی که این تفاوت به حداقل خود برسد، دیگر تمایل چندانی برای ازدواج و تشکیل خانواده احساس نشود.

همجنس بازی». (وود ، ۱۳۸۱ : ۱۳۵)

همچنین در دهه ۱۹۷۰ «با انتشار دو کتاب – جرم خواهران و جرم زنان– علاقه جدیدی به مطالعه زنان و کژرفتاری‌های آنان پیدا شد. آنها اعلام کردند که نرخ میزان جرم زنان در نتیجه جنبش آزادی زنان به طور قابل توجهی رو به افزایش گذاشته است.» (ستوده و کمالی ، ۱۳۸۳ : ۲۲۸) همچنین رویکرد فمینیست‌ها که بی توجه به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد خواهان حقوق مشابه با مردان بودند، به اضمحلال خانواده کمک زیادی کرد که یکی از آن موارد، داشتن حق طلاق متقابل بود که خود از عوامل موثر در سقوط خانواده غربی بوده است. امروزه طبق آمار در کشورهای اروپایی ۷۰ درصد درخواست‌های طلاق به وسیله زنان ارائه می‌شود. (قنادان و... ، ۱۳۸۰ : ۱۶۶) و این نتیجه بی توجهی به تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد است؛ زیرا این تفاوت‌ها راز ماندگاری و تداوم زندگی بشر بوده است.

به هر تقدیر بهتر است به بحث اصلی خود در خصوص از بین رفتن تشخص جنسیتی میان زن و مرد ، علل و عوامل و نیز پیامدهای آن برویم.

گفتیم، نزدیکی شخصیت و روحیات زنان و مردان که تقریباً از انقلاب صنعتی آغاز شده بود، روز به روز بیشتر شد. گسترش اختلاط مردان و زنان در محیط‌های مختلف، به ویژه محیط درس و کار، موجب اثر پذیری ناخودآگاه یک جنس از جنس مقابل و البته تمایل هر جنس به تشبه جستن خودآگاه به جنس دیگر شد. خانم هلن فیشر در کتاب «جنس اول» خود، در این خصوص چنین می‌نویسد: « طی ملیون‌ها سال، هر یک از دو جنس زن و مرد عهده دار مسئولیت‌های متفاوتی بودند. کار کردن در کنار یکدیگر آن هم برای روزهای متمادی – آنچه که زنان و مردان امروزی تجربه می‌کنند – در طول تاریخ امری بی سابقه بوده است. امروزه زنان و مردان هر صبح از خواب بر می‌خیزند، مدتی طولانی وقت صرف می‌کنند تا ظاهری آراسته‌تر بیابند و سپس در ادارات به هم ملحق می‌گردند. در جلسات کاری پر ازدحام ، گردهم جمع می‌شوند و از یک قهوه جوش قهوه می‌خورند. صبحانه و نهار و شام را با هم صرف می‌کنند. روزهای تعطیل برای اضافه کاری در محیط کار حاضر می‌شوند و حتی طی ماموریت‌های کاری به شهرهای دیگر، در یک هتل اتاق می‌گیرند. به معنای دیگر، بخش اعظم اوقاتشان را با هم صرف می‌کنند. کارمندان ادارات، درست شبیه به گروهی از سگ‌های شکاری، در اهداف، برنامه‌های روزانه، شوخی ها و غیبت‌های مشترک سهیم اند. گاه ساعاتی که با همکارانشان می‌گذرانند بیش از زمانی است که با همسران یا معشوق هاشان سپری می‌کنند. دوستان و اعضای خانواده در این جمع جایی ندارند. معدودی از کارمندان عکس‌هایی از همسران یا فرزندانشان را روی میز کارشان می‌گذارند؛ اما بسیاری از آنها سالها کنار هم کار می‌کنند بی آنکه اعضای خانواده همکارشان را دیده باشند. در هیچ برهه ای از تاریخ، انسان تجربه مشابهی نداشته تا او را برای کار کردن کنار غیر همجنس خود آنهم به مدتی چنین طولانی، آماده کند.» (فیشر ، ۱۳۸۱ : ۳۴۳)

خانم فیشر که خود از فمینیست‌های معروف است، در این کتاب در پی آن است ثابت کند، شرایط به گونه ای پیش می‌رود که کم کم زنان در حال تبدیل شدن به جنس اول و جنسیت محوری و تعیین کننده هستند. وی یکی از این شرایط را انقلاب ارتباطات و گسترش رایانه و شبکه اینترنت و دنیای مجازی و نیز توسعه شدید مشاغل خدماتی می‌داند که زنان در انجام آن تبحری بیش از مردان دارند؛ وی همچنین معتقد به نوعی انقلاب جنسیتی به نفع زنان نیز هست و در همین کتاب به نقل از رابرت فرانکوئر و فیرلی دیکنسون چنین می‌آورد: « تنها آینده ای که می‌توان برای انقلاب جنسی نوین پیش بینی کرد این است که زنان و نه مردان، هدایت امور را به دست خواهند گرفت.» (فیشر ، ۱۳۸۱ : ۳۴۱) خود وی نیز در جای دیگر کتابش چنین می‌گوید: «زن جنس اصلی و اولیه است – به بیانی دیگر، جنس اول است ـ . باید مواد شیمیایی خاصی به ترکیب هورمونی او اضافه گردد تا تبدیل به یک مرد شود. از همین رو است که جنس اول از لحاظ ژنتیکی (یعنی زن) در بسیاری از جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی نیز در جایگاه اول ، ایفای نقش خواهد نمود.» (فیشر ، ۱۳۸۱ : ۸)

وی با وجود اعتقادات فمینیستی، اذعان می-کند که کارمندان، امروزه بیش از آنکه وقت خود را با همسر و فرزندان خود سپری کنند، با همکاران خود می‌گذرانند. به ویژه اگر به این مسئله توجه کنیم که این روابط گاهی در چارچوب قوانین اداری باقی نمی‌ماند و به برقراری نوعی روابط نامشروع منتهی می‌شود. روابطی که گاه با رضایت دو طرف شکل می‌گیرد و در بسیاری موارد نیز بر خلاف میل یک طرف است؛ آنتونی گیدنز در این خصوص آمار جالبی ارائه می‌دهد: «در انگلستان، از هر ده

زن ، هفت زن در دوره زندگی شغلی خود به مدتی طولانی دچار آزار جنسی می‌شوند.» (گیدنز ، ۱۳۸۳ : ۲۱۹)

در واقع روابط گسترده میان کارکنان زن و مرد با یکدیگر و کشیده شدن آن به روابط جنسی، خواه مطلوب دو طرف باشد و خواه مطلوب یک طرف، نقش زیادی در سست شدن روابط افراد خانواده و فروپاشی آن بازی می‌کند و این سخنانی است که جامعه شناسان نیز به نوعی دیگر آن را بیان نموده اند. یکی از این افراد، فردیناند تونیس جامعه شناس آلمانی (۱۹۳۶-۱۸۳۵) است که معتقد است، «جوامع سنتی جماعاتی بودند که به محوریت خانواده شکل می‌گرفتند.» (گیمن شافت) «در حالی که جوامع مدرن انجمن‌هایی هستند که بر اساس شغل و کار افراد شکل گرفته اند.» (گزل شافت) .

به هر تقدیر، گسترش روابط میان زنان و مردان به ویژه در محیط درس و کار ، که به قول خانم فیشر در تاریخ به هیچ عنوان مسبوق به سابقه نیست، موجب فرو ریزی بیشتر مرز و تشخص میان دو جنس زن و مرد گردیده و موجب شده، تفاوتی که در دوران سنت میان مرد و زن وجود داشت، از بین برود. گرایش مردان به آراستن صورت و سیرت به گونه زنان و انجام افعال و اداهای زنانه و نیز تمایل زنان به انجام کارها و حالات مردانه و تحقیر خانه داری و فرزند پروری، خود گواه دیگری بر کمرنگ شدن مرز میان این دو جنس است.

این امر یعنی تشبه جویی دو جنس مختلف به یکدیگر، نقش مؤثری در سست شدن بنیان خانواده و گسترش تجردهای خود خواسته داشته است. زیرا اساس خانواده بر تشخص شخصیت‌ها و نیازهای زن و مرد و تلاش دوطرفه برای رفع نیازهای متقابل و متفاوت قرار دارد؛ پس بدیهی است زمانی که این تفاوت به حداقل خود برسد، دیگر تمایل چندانی برای ازدواج و تشکیل خانواده احساس نشود. در واقع آنچه موجب تشکیل خانواده می‌شود، در درجه اول نیاز جنسیتی است و در درجه دوم نیاز جنسی. پس طبیعی است وقتی مرد و زن به یکدیگر نیاز جنسیتی نداشته باشند و نیاز جنسی خود را بتوانند در جای دیگری ارضا کنند، دیگر دلیلی برای تشکیل خانواده نمی بینند.

رابرت باکاک در کتاب خود با عنوان «مصرف» در این خصوص می‌نویسد: «بین دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰، نسبت به قبل از آن در سده بیستم، مردان بیشتری شروع به زندگی مجردی، ترک همسران و فرزندان ...کردند . و زنان بیشتری ، فعالانه و آزادانه زندگی مجردی و یا با یک زن دیگر را برگزیدند ... بعضی از مردان علاقمند به زندگی مجردی و یا با یک زن و یا مرد دیگر بودند. تعداد فزاینده ای از زنان جوان، زندگی بدون مرد و یا بدون ازدواج را انتخاب کردند. نسبت به گذشته، در دهه هشتاد، مردان بیشتری در مراحل سنی مختلف، بدون زن زندگی می‌کنند.» (باکاک ، ۱۳۸۱ : ۱۵۷) . طبق آمار دیگری، «در فرانسه ۸|۵ میلیون زن مجرد و ۸|۶ میلیون مرد مجرد زندگی می‌کنند . پدیده مجردهای شهری، نخست در ایالات متحده نمودار شد. امروزه ، ۲۳|۰ درصد از آمریکاییان ۳۰ تا ۳۴ ساله تنها زندگی می‌کنند، در حالی که این می‌زان در سال ۱۳۷۰ ، ۴|۹|۰ بوده است . در انگلستان ۶۵|۰ درصد از زنان زیر ۲۹ سال مجرد هستند. (بهنام ، ۱۳۸۳ : ۱۰۰). همچنین بر اساس یکی از بررسی‌های مؤسسه ملی آمار و مطالعات اقتصادی، به نام فرانسویان در سال ۲۰۰۰ ، تعداد افراد مجرد، بی وقفه افزایش می‌یابد . از هم اکنون تا سال ۲۰۰۰ ، افراد تنها ، در تمام سنین ، دو برابر و نیم بیش از تعداد خانواده‌ها افزایش خواهد یافت . به این ترتیب گروهی از افراد کاملاً متمایز ، با عادت‌ها ، شیوه‌های زندگی و شیوه‌های مصرفی خاص خود گسترش می‌یابند. (بهنام ، ۱۳۸۳ : ۱۰۰)

طبق یک آمار دیگر در ایالات متحده «در دهه شصت(۱۹۶۰) تنها ۶ یا ۵ درصد دختران دبیرستانی و دانشگاهی خیال ازدواج کردن نداشتند. این رقم در سال ۱۹۸۵ به رقم ۱۰ درصد رسید ... امروزه ذهنیت مجرد ماندن در حال تقویت بوده و برخی از دختران این موقعیت را به عنوان یک انتخاب می‌پذیرند . آمار و ارقام حاکی از این است که ۲۰/۹ درصد دختران سفید پوست ، ۳۰/۴ درصد دختران آفریقایی تبار و ۶۹ / ۲۶ درصد زنان اسپانیولی تبار هیچ گاه ازدواج نکرده اند. این ارقام در قیاس با گذشته سیر صعودی دارد. این گروه یا ازدواج نمی‌کنند و یا این که این امر را به تاخیر می اندازند. این اشخاص برای انتخاب خویش دو دلیل بر می‌شمارند ، یکی آزادی عمل و استقلال و دیگری حس خود بسندگی.» (هاید ، ۱۳۷۷ : ۱۴۲)

همچنین استفن مور در کتاب «دیباچه ای بر جامعه شناسی» خود این پرسش را مطرح می‌سازد که "آیا خانواده رو به پایان است ؟" وی سپس به ارائه چنین آماری می‌پردازد: «بین سال‌های ۱۶۵۰ و ۱۸۰۰ میزان طلاق در انگلستان و ویلز ۵/۱ درصد در سال بود. در ۱۹۹۰ این رقم به بیش

آن طور که آمارها به روشنی نشان می‌دهند، روز به روز بر بی میلی زنان و مردان به تشکیل خانواده و تمایل به تجردهای خود خواسته افزوده می‌شود که یکی از عوامل اصلی آن، از بین رفتن زنانگی زنان و مردانگی مردان به عنوان هویت جنسیتی است - و البته در دسترس بودن بیش از حد زنان که دیگر هیمنه و شکوه اساطیری گذشته را ندارند، بر بی‌میلی مردان به ازدواج افزوده است.

دختران مجرد نیز اثرات منفی کمتری از پسران مجرد بر سلامت جامعه ندارند، زیرا وجود آنها در هر محیطی سبب برانگیختن تفکرات تصاحب جویانه مردان، اعم از مجرد و متاهل، می‌شود. افزایش چشمگیر استخدام دختران مجرد در ادارات و نهادها و امتیاز و برتری دادن به آنها در استخدام و دیگر مسایل بر پسران، یکی از شواهد این امر است.

مدرنیته علاوه بر بلایی که بر سر بسیاری از امور زندگی انسان به ویژه انسان شرقی آورد؛ و نیز آن بلایی که بر سر زبان‌های محلی و بومی درآورد (برخی آمار نشان می‌دهند در حدود ۲۰۰۰ زبان نابود شده است) و با توجه به گسترش اینترنت، ماهواره و از همه مهمتر پروژه غربی سازی که اسم فریبنده جهانی سازی را بر پیشانی اش گذاشته است، کمر به نابودی هویت مرد بودگی مردان و زن بودگی زنان یا همان تشخص جنسیتی که اساس تشکیل و استمرار خانواده است بسته است.

از ۱۵۰ هزار در سال رسید و از هر دو ازدواج در بریتانیا، یکی به طلاق میانجامید (۵۰ درصد). به نظر می‌رسد زناشویی دچار بحران شده و خانواده ، آن طور که ما می‌شناسیم در حال افول است ... می‌زان زناشویی در سراسر اروپا در ۲۰ سال اخیر سیر نزولی داشته است. در سال ۱۹۶۱ ، تعداد ۳۴۰ هزار ازدواج اول در بریتانیا صورت گرفت، حال آنکه این رقم در ۱۹۹۱ به ۲۲۲ هزار کاهش یافت ... در ۱۹۷۱ فقط ۴ درصد زنان تا سن ۵۰ سالگی هنوز ازدواج نکرده بودند و امروزه این رقم به ۱۷ درصد رسیده است . تمام این ارقام حاکی از آنند که مردم کمتری ازدواج می‌کنند و کسانی هم که به ازدواج تن می‌دهند، در سنین بالاتر این کار را انجام می‌دهند.» (مور ، ۱۳۷۶ : ۶۲)

آن طور که آمارها به روشنی نشان می‌دهند، روز به روز بر بی میلی زنان و مردان به تشکیل خانواده و تمایل به تجردهای خود خواسته افزوده می‌شود که یکی از عوامل اصلی آن، از بین رفتن زنانگی زنان و مردانگی مردان – به عنوان هویت جنسیتی است – و البته در دسترس بودن بیش از حد زنان که دیگر هیمنه و شکوه اساطیری گذشته را ندارند، بر بی میلی مردان به ازدواج افزوده است. (در جوامع شرقی و نیز ایران، زنان دارای وجهه ای اهورایی و دور از دسترس بودند که برای وصالشان باید ملالت‌ها و ملامت‌های بسیاری را به جان خرید.) البته مردان نیز برای زنان، همانند گذشته جذابیت ندارند و این امری متقابل است که موجب بیزاری هر دوجنس از ازدواج شده است. کمرنگ و ضعیف شدن شخصیت مردان مدرن عوارض دیگری هم دارد که یکی از آنها میل آنها به ازدواج با زنانی است که از آنها سن و سال بیشتری دارند و می‌توانند نقش مادر و حامی این مردهای ضعیف و سست شخصیت را بازی نمایند.

گسترش پدیده تجرد، جامعه را با چالش‌ها و عوارض متعددی روبه رو خواهد کرد که باید برای آن تدبیری اندیشید. برای مثال، «مردان جوان و غیر متاهل همیشه در سراسر جهان علت نگرانی اجتماعی بوده‌اند . آنان تهدیدی برای خودشان و جامعه هستند. مردان غیر متاهل جوان به خشونت، پرخاش و بی بند و باری بیشتری تمایل دارند؛ همچنین بیشتر از بیماری، سانحه یا حوادث نابهنگام می‌میرند. آنان در هر گروهی، اکثریت منحرفان ، تبهکاران ، جنایتکاران ، قاتلان ، معتادان مواد مخدر، سرکردگان اشرار و خلافکاران را تشکیل می‌دهند. سناتور موی نیهان درباره جامعه ای پر از جوانان مجرد هشدار می‌دهد: " کافی است آنان را در جامعه ای داشته باشید تا بی درنگ به هرج و مرج برسید. " » (پوپنو ، ۱۳۸۹ : ۵۵) البته دختران مجرد نیز اثرات منفی کمتری از پسران مجرد بر سلامت جامعه ندارند، زیرا وجود آنها در هر محیطی سبب برانگیختن تفکرات تصاحب جویانه مردان، اعم از مجرد و متاهل، می‌شود . افزایش چشمگیر استخدام دختران مجرد در ادارات و نهادها و امتیاز و برتری دادن به آنها در استخدام و دیگر مسایل بر پسران، یکی از شواهد این امر است .

همچنین افزایش شمار زنان بیوه که اکثر آنان به دلیل طلاق از همسرانشان جدا شده اند، یکی دیگر از مسایلی است که امنیت اخلاقی و روانی جامعه را تهدید می‌کند. طبق آخرین آمار که در روزنامه‌های کشور درج شد، در ایران تعداد ۶ میلیون زن بیوه وجود دارد، در حالی که تعداد مردان بیوه تنها ۱ میلیون است. گرچه طبق آمار، تقریباً در همه جا «تعداد زنان بیوه در قیاس با مردان بیشتر و تقریباً سه برابر است. » (هاید ، ۱۳۷۷ : ۱۴۹) اما این آمار در کشور ما تقریباً دو برابر میانگین جهانی است. با کمی تامل و تدبر در وجود این شمار از زنان بیوه در جامعه می‌توان تا حدودی به حکمت وضع قانون تعدد زوجات پی برد که این قانون مترقی تا چه حد می‌تواند از آسیب‌های روحی و اجتماعی خیل زیادی از زنان بکاهد. «شواهد حاکی از این است که در آمریکای امروزی، بیوگان به راحتی به نیازهای خویش دست نمی‌یابند مگر آنکه ابراز وجود کرده و حقوق خویش را قاطعانه کسب کنند.» (هاید ، ۱۳۷۷ : ۱۵۰) اگر چه متاسفانه به دلیل اشاعه تفکرات فمنیستی در جامعه و گسترش تنوع طلبی جنسی، میل زنان بیوه به زندگی بدون شوهر افزایش یافته است. بنا به گفته خانم پاسنو، «به جهت تأکید جنبش فمنیسم بر آزادی جنسی، مادران مجرد اکنون یک عارضه فرهنگی هستند و فقط محدود به آنهایی نیستند که تحت پوشش تأمین اجتماعی اند. فرهنگ ما مجبور است بهای بالایی برای آنان بپردازد! ۷۲ درصد قاتلان میانسال بدون وجود پدر بزرگ شده اند. بچه‌های بدون پدر، با احتمال دو برابر بیشتر، ممکن است از دبیرستان اخراج شوند و ۷۰ درصد محتمل‌تر است که از تحصیل باز مانند و شاید تراژیک ترین این آمارها این باشد که ۳ مورد از ۴ خود کشی در خانه ای رخ می‌دهد که یکی از والدین غایب است.» (پاسنو ،

(۱۳۸۴ : ۱۰۵)

گسترش ارتباط میان زن و مرد و اختلاط بیش از حد آنها که البته بخشی از آن به دلیل اقتضائآت تکنولوژیک و بخشی هم به دلیل سست شدن اخلاق دینی بوده است، موجب تشبه و همگونگی بیش از حد زنان و مردان به یکدیگر و از بین رفتن تفاوت‌های جنسیتی میان آنان شد .

زنان و مردان مدرن چنان در دسترس هم قرار گرفتند که دیگر آن هاله و فره ای را که در دوران سنت بر گرد سرشان بود، از دست داده‌اند و در واقع آنان در مدرنیته آنقدر تکرار شدند و دیده شدند که دیگر دیده نمی‌شوند و همین امر در گسترش تمایل به تجرد و نیز بی میلی مردان و زنان به تشکیل خانواده ، و نه مسایل جنسی ، تأثیر بسزایی داشته است.

سخن پایانی

سخن اصلی ما در این مقاله این است که مدرنیته علاوه بر بلایی که بر سر بسیاری از امور زندگی انسان به ویژه انسان شرقی آورد؛ و نیز آن بلایی که بر سر زبان‌های محلی و بومی درآورد (برخی آمار نشان می‌دهند در حدود ۲۰۰۰ زبان نابود شده است) و با توجه به گسترش اینترنت، ماهواره و از همه مهمتر پروژه غربی سازی که اسم فریبنده جهانی سازی را بر پیشانی اش گذاشته است، کمر به نابودی هویت مردبودگی مردان و زن بودگی زنان یا همان تشخص جنسیتی که اساس تشکیل و استمرار خانواده بسته است.

در واقع همچنان که هربرت مارکوزه مدعی بود، مدرنیته و نظام سرمایه داری انسان را به موجودی تک ساحتی بدل کرده، باید اذعان کرد، علاوه بر این، سرمایه داری انسان را به موجودی تک جنسیتی نیز بدل کرده است؛ موجودی که نه مرد است که در او بتوان شجاعت و سخاوت و عزت و جوانمردی را جست و نه زن است که نجیب باشد و باوقار و عاطفی و با ناز و دور از دسترس و در عین حال هم مرد است و هم زن؛ موجودی که معلوم نیست چیست؟ ملغمه ای از صفات رذیله هر دو جنس و البته برخی صفات حسنه آنها، انسانی که دچار نفاق جنسیتی شده است و چون مارماهی، نه این است و نه آن.

به هر روی، انسان با این مسیری که به بهانه ترقی و تکامل مادی در پیش گرفته است، در بیابانی پر ابهام و کوره راهی سیاه گام برمی دارد و کسی جز خدا نمی‌داند چه سرنوشتی در انتظار او و ابنای اوست.

منابع و مآخذ:

۱- باکاک ، رابرت (۱۳۸۱) مصرف؛ ترجمه خسرو صبری؛ تهران : نشر و پژوهش شیرازه
۲- بهنام، جمشید (۱۳۸۳) تحولات خانواده : پویایی خانواده در حوزه‌های فرهنگی گوناگون. ترجمه محمد جعفر پوینده؛ تهران : انتشارات ماهی
۳- پاسنو ، دایانو (۱۳۸۶) فمنیسم راه یا بی راه : کشف دوباره خواست خدا برای آزادی زنان؛ ترجمه محمد رضا مجیدی؛ تهران دفتر نشر معارف
۴- پوپنو ، دیوید (۱۳۸۹) دنیایی در نبود مردان . ترجمه مریم رفیعی؛ دوماهنامه علمی ، فرهنگی و اجتماعی زنان حورا؛ شماره سی و پنج مرداد ۱۳۸۹
۵- تنهایی، حسین ابوالحسن؛ (۱۳۷۵) نظریه‌های جامعه شناسی ۲ ؛ تهران : انتشارات دانشگاه پیام نور
۶- ستوده ، هدایت الله و ایرج کمالی (۱۳۸۳)؛ جامعه شناسی با تاکید بر دیدگاه‌های کارکرد گرایی ، تضاد و کنش متقابل نمادین». تهران : انتشارات ندای آریانا
۷- سیاسی ، علی اکبر(۱۳۷۱) نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان شناسی؛ تهران : انتشارات دانشگاه تهران
۸- فیشر ، هلن (۱۳۸۱) جنس اول؛ ترجمه نغمه صفاریان پور؛ تهران : انتشارات زریاب
۹- قنادان، منصور و ناهید مطیع و هدایت الله ستوده (۱۳۸۰)؛ جامعه شناسی : مفاهیم کلیدی؛ تهران : انتشارات آوای نور
۱۰- گیدنز ، آنتونی (۱۳۸۳) جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری؛ تهران : نشر نی
۱۱- مور ، استفن (۱۳۷۶) دیباچه ای بر جامعه شناسی؛ ترجمه مرتضی ثاقب فر؛ تهران : انتشارات ققنوس
۱۲- وود ، شرمن (۱۳۸۱) دیدگاه‌های نوین جامعه شناسی؛ ترجمه مصطفی ازکیا؛ تهران : انتشارات کیهان
۱۳- هاید ، ژانت (۱۳۷۷) روانشناسی زنان، ترجمه بهزاد رحمتی؛ تهران: انتشارات لادن

همچنان که هربرت مارکوزه مدعی بود، مدرنیته و نظام سرمایه سالاری انسان را به موجودی تک ساحتی بدل کرده، باید اذعان کرد، علاوه بر این، سرمایه سالاری انسان را به موجودی تک جنسیتی نیز بدل کرده است؛ موجودی که نه مرد است که در او بتوان شجاعت و سخاوت و عزت و جوانمردی را جست و نه زن است که نجیب باشد و باوقار و عاطفی و با ناز و دور از دسترس و در عین حال هم مرد است و هم زن؛ موجودی که معلوم نیست چیست؟

مقاله وارده ۲

آیا وحدت وجود ملاصدرا دچار کاستی است؟

حسین میلانی

نظریه ملاصدرا و مکتب حکمت متعالیه او در مورد توحید و وحدت وجود این است که جز خدا هیچ چیز دیگری کمترین بهره ای از وجود ندارد، و هر چیزی که غیر از او در نظر آید تنها اشعه و تجلی ذات اوست، چرا که اگر غیر از خدا چیزی کمترین بهره ای از وجود داشته باشد وجود نامتناهی خدا را محدود می‌کند. وی از این معنا با عبارات مختلف مانند وحدت وجود، وحدت موجود، وحدت شخصی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، تشکیک وجود، عین الربط بودن ماهیات نسبت به وجود خدا، وهم و خیال و سراب بودن ما سوی الله و... یاد می‌کند، و تمامی این اصطلاحات را به گونه ای مشروح و واضح بیان می‌کند که مبادا کسی بین آنها تهافت و تناقض و ناهماهنگی ببیند یا خیال کند که وی بر خلاف عرفا موجودی هم غیر از خدا قبول دارد، بلکه بارها تصریح می‌کند که مذهب او دقیقا همان مذهب عرفا و متصوفه و در صدر ایشان ابن عربی است که وجود را منحصر به خدا دانسته و دیگر چیزها را صرفا تجلی و ظهور و اشعه و نمود ذات خدا می‌دانند. در عبارات صریح و گویای وی تأمل کنید که می‌گوید:

"موجود و وجود"، منحصر در حقیقتی است که واحد شخصی است و شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و در خارج، فرد دومی برای آن در کار نیست، و در سرای هستی غیر از او احدی وجود ندارد، و تمام چیزهایی که در عالم وجود به نظر می‌آید که غیر واجب معبود باشد تنها و تنها از ظهورات ذات و تجلّیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او می‌باشد. بنابر این هر چیزی که ما ادراک می‌کنیم همان وجود حق است که در اعیان ممکنات می‌باشد... پس "عالم"، خیال است و وجود واقعی ندارد. و این بیان آن چیزی است که عارفان حقیقی و اولیای محقق به آن معتقدند.[1]

همانا "وجود"، حقیقت واحدی است که عین حق می‌باشد... و همانا آنچه در تمام مظاهر و ماهیات، و آنچه در همه شؤون و تعینات دیده می‌شود، جز حقیقت وجود، بلکه غیر از وجود حق چیز دیگری نیست... و ممکنات، أزلا و ابدا ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائما موجود است همان ذات حقّ است... بنابراین حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتّفاق دارند ظاهر می‌شود که می‌گویند ماهیات امکانی اموری عدمی و غیرموجودند ... به این معنی که آن‌ها اصلا موجود نیستند نه در حد نفس خود و به حسب ذاتشان، و نه به حسب واقع... کما اینکه به زبان شعر گفته شده است:

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینها امور اعتباری است

... و در کلمات محقّقین اشارات آشکاری، بلکه تصریحات روشنی بر این مطلب است که: ممکنات ازلا و ابدا عدمی هستند... بنابراین هیچ موجودی جز خدا در کار نیست... و کتب عرفا مانند شیخ عربی و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است، و بنای اعتقادات و مذاهب ایشان بر مشاهده و عیان است.[2]

همانا جمیع موجودات را ریشه و اصل واحدی است که واقعیت تنها همان است و بقیه همه شؤون آنند، تنها او حقیقت است و غیر او اسما و اوصاف او می‌باشند، اصل او است و ما سوای او صورتها و شؤون اویند، موجود تنها اوست و بعد از آن همه جهات و حیثیات اویند...پس اینکه ما در ابتدای امر بنابر اندیشه بزرگ گفتیم که در صحنه وجود علّت و معلولی هست ، به اقتضای سلوک عرفانی در پایان به آنجا کشانده شد که: از آن دو، تنها علّت، امرِ حقیقی است و معلول جهتی از جهات آن می‌باشد، و علّیت و تأثیرِ آن چیزی که علّت نامیده شده است به دگرگون شدن و جهات مختلف پیدا کردن خود او بازگشت، نه به این که معلول چیزی غیر از آن و جدا از آن باشد.[3]

پس حقیقت چیز واحدی است و چیزهای دیگر جز شؤون و فنون و حیثیات و دگرگونی‌ها و شعاع‌های نور و سایه‌های پرتو و نمودهای ذات او نیستند. همه موجودات یا وهم و خیالند، و یا صورت‌های آیینه‌ای و یا سایه‌ها می‌باشند.[4]

نظریه ملاصدرا و مکتب حکمت متعالیه او در مورد توحید و وحدت وجود این است که جز خدا هیچ چیز دیگری کمترین بهره‌ای از وجود ندارد، و هر چیزی که غیر از او در نظر آید تنها اشعه و تجلی ذات اوست، چرا که اگر غیر از خدا چیزی کمترین بهره‌ای از وجود داشته باشد وجود نامتناهی خدا را محدود می‌کند.

همانا وجود او اصل وجودها است پس هیچ ثانی برای او نیست... هر موجودی که در ذات خود قید و بند و محدودیت نداشته باشد به نفس وحدت خود، عین همه چیزها است و هیچ یک از موجودات خارج از ذات او نیستند مگر چیزهایی که از باب نقص‌ها و عدم‌ها باشند... همانا ذات بسیط بدون قید، از حیث وجود و تمامیّت، نفس همه موجودات است.[۵]

اشکال ناوارد به ملاصدرا

برخی از بزرگان کنونی پیرو ملاصدرا به ملاصدرا اشکالی نموده می‌گویند:

"در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدر المتألّهین (قدس سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می‌باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهرِ وجود بازمی‌گردد نه به خود وجود."[۶]

"اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن است؛ خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود... لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است، بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود، زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است، همان‌طور که وحدت آن واقعی است؛ لیکن در وحدت شخصی وجود، هیچ‌گونه کثرتی به حریم اَمن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعیّنات فیض منبسط است؛ یعنی مظاهر واجب متعددند؛ ولی هیچ یک از آنها سهمی از «بود» ندارند، چون همه آنها «نمود» هستند... عرفا که بر تشکیک نقدی دارند، نه برای آن است که به عمق آن پی‌نبرده‌اند، بلکه مصبّ آن را درست یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای زلال هستی محض بیرون است؛ یعنی تشکیک در نمود است نه بود."[۷]

"در عرفان... نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشراق در میان نیست، بلکه از امکان فقری حکمت متعالی هم سخنی به میان نمی‌آید، چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد حتی به نحو ربطِ محض به مستقل صرف، دارای امکان فقری فلسفی نیست، بلکه امکان فقری عرفان به معنای نمود محض و آیت صرف است که هیچ حظّی از بود و وجود ندارد... چنان‌که مجالی برای طرح سؤال درباره صادر دوم و سوم و... نخواهد بود... و هیچ چیزی ثانی خداوند نیست."[۸]

"بنابراین اگر عارف واصل در پرتو نور خدا آن حالت سابق و نیز حالت لاحق را که نمودار معدوم بودن همه اشیا و مصون از زمان و زمین است، مشاهده کند، به خوبی وحدت شخصی وجود را که منحصر به خداست می‌یابد... وحدت شخصی وجود که در عرفان مطرح است به مراتب عمیق‌تر از وحدت تشکیکی آن است که در حکمت متعالیه طرح می‌شود از این‌رو صدر المتألّهین در اسفار با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود است که می‌گوید: با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت... که مایه کمال دین و تمام نعمت است، آن‌گاه کلام بعضی از عرفا را که همان بزرگ عارف معروف، جناب ابن‌عربی است در فص یوسفی نقل می‌کند..."[۹]

"مقتضای برهان عقلی که در پایان تحریر کتاب حاضر آمده و نیز مشهود عارفان واصل می‌باشد، همانا اطلاق ذاتی آن وجود واحد است که نامتناهی خواهد بود و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد، گرچه عین ربط به واجب باشد، چون اگر چیزی سهمی از هستی داشته و اسناد وجود به او و اسناد الی ما هو له باشد و هیچ‌گونه تجوّزی (در اسناد یا کلمه) در بین نباشد لازم آن، تناهی هستی مطلق است، زیرا نامتناهی هرگز اجازه تحقق غیر خود را نمی‌دهد... اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد هر چند وجودش عین ربط باشد لازم می‌آید که خداوند، هستی محدود باشد؛ لیکن این تالی و لازم باطل است، پس مقدم و ملزوم هم مانند آن باطل

برخی از بزرگان کنونی پیرو ملاصدرا به ملاصدرا اشکال نموده می‌گویند: "در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدر المتألّهین (قدس سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می‌باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهرِ وجود بازمی‌گردد نه به خود وجود."

خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیرمحدود جایی برای غیر خود نمی‌گذارد، هر چند آن غیر عین ربط به او باشد."[۱۰]

شواهد بیشتر از سخنان ملا صدرا

در حالی که با توجه به نصوص کلمات ملا صدرا که نمونه ای از آنها را آوردیم کاملا روشن است که وی اصلا از این مطلب غافل نبوده، و هرگز موجودی غیر از خدا قبول ندارد. برای اینکه بیشتر روشن شود که اشکال فوق به ملا صدرا وارد نیست خوب است که این عبارات صریح وی را هم ببینید:

واجب جل ذکره محدود نیست ... و وجود او را نهایتی نباشد ... پس نه آسمانی از او خالی است و نه زمینی و نه خشکی‌ای و نه دریایی و نه بلندی‌ای و نه پستی‌ای.[۱۱]

همانا وجود خداوند تعالی آمیخته و مترکّب با عدم هیچ‌یک از اشیا و موجودات نیست.[۱۲]

نزد اهل حقیقت و حکمتِ والامقام الهی، همه موجودات اعم از عقل و نفس و صورت نوعیه، همه و همه از طبقات پرتو نور حقیقی، و آشکار شدن وجود قیومی خداوندند.[۱۳]

واجب‌الوجود همه چیزهاست؛ هیچ چیز از او بیرون نیست.[۱۴]

همانا خداوند منزه، همان خلق دارای همانند است![۱۵]

هست اشیاء پرتوی از نور او
خواه دشمن گیر و خواهی دوست او

هست اشیاء جملگی از شوق مست
خواه مؤمن گیر خواهی بت‌پرست

ای صبا گر بگذری سوی بتان
یک به یک از ما سلامی می‌رسان[۱۶]

می‌ستایم خالقی را کاوست هست
این دگرها نیستند و اوست هست

بر وجود او بود ذاتش گوا
لمعه‌ای می‌دان ز ذاتش ما سوا

از کمالش هفت گردون ذره‌ای
از نوالش هفت دریا قطره‌ای[۱۷]

فما وضعناه أولا بحسب النظر الجلیل من أن فی الوجود علة و معلولا، أدی بنا أخیرا من جهة السلوک العلمی و النسک العقلی، إلی أن المسمی بالعلة هو الاصل، و المعلول شأن من شئونه، و طور من أطواره. و رجعت العلیة و الافاضة إلی تطور المبدإ الاول بأطواره و تجلیه بأنحاء ظهوراته.[۱۸]

توحید عرشی: بدانکه کنه ذات خداوند تعالی "حقیقت وجود نامتناهی"است و حقیقت وجود با هیچ عدمی نمی‌آمیزد، پس باید حتما وجود همه اشیا به آن بوده و آن هم وجود همه اشیا باشد زیرا اگر آن ذات، وجود یک شیء یا چند شیء بوده، و وجود شیء یا اشیایی دیگر نباشد، لازم می‌آید که حقیقت وجود نباشد، پس از آنجا که خدا محضِ حقیقت وجود صرف است که هیچ چیز کامل‌تر از او وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از وجود او نخواهد بود مگر نقائص عدمی، پس او خود همه چیزها است و هیچ یک از موجودات از حیث موجود بودن از وجود او خارج نیست، بلکه تنها از این جهت از او خارج است که یا محدود است و یا اصلا وجود ندارد.[۱۹]

تعلیقه نهایة الحکمة هم عقیده صوفیه ـ یعنی انحصار وجود به خدا، و نفی وجود مخلوقات ـ را با اینکه آن را صریحا مردود، و سفسطه، و خلاف ضرورت و عقل می‌شمارد، قابل ارجاع به عقیده

تحریر تمهید القواعد: در عرفان نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشراق در میان نیست، بلکه از امکان فقری حکمت متعالی هم سخنی به میان نمی‌آید، چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد حتی به نحو ربط محض به مستقل صرفَ، دارای امکان فقری فلسفی نیست، بلکه امکان فقری عرفان به معنای نمود محض و آیت صِرف است که هیچ حظّی از بود و وجود ندارد... و هیچ چیزی ثانی خداوند نیست.

ملا صدرا و مکتب او می‌داند![۲۰]

دیگری از اتباع ملاصدرا نیز تصریح می کند:

"عرفا به وحدت شخصی وجود معتقدند... و شایسته ذکر است که بگوییم ملاصدرا در اول کار خود به وحدت نوعی وجود دارای مراتب تشکیکی آن معتقد بود، ولی در پایان کار و بعد از درخشش افکارش در مسائل و مباحث وجود، به وحدت شخصی وجود معتقد شد! و این همان نظر و عقیده عرفا است، و این شیرازی در کتاب‌های متعدد خود به این عقیده تصریح کرده است."[۲۱]

نیز:

"پس معلول، جلوه ای از جلوات علت و شأنی از شؤون آن و اسمی از اسمای آن است ؛ این است که می‌گوییم بازگشت علیت الهی به تجلی و تشأن است و همین جاست که نزاع بزرگ و مستمر، میان فلاسفه و عرفا از میان بر می‌خیزد."[۲۲]

بلکه این مطلب، اختصاصی به مذهب ملا صدرا ندارد، و حتی در مورد ابن سینا هم لازم است دانسته شود که:

"ابن سینا در بعضی از نوشته‌های خود گفته است که خدا به ذات خودش برای تمام اشیا ظاهر و نمایان است... مستقیما ذاتش نمایان است... و تجلّی او غیر از حقیقت ذات او چیز دیگری نیست [زیرا تجلّی او همان ظهور و نمایان شدن اوست، و ظهور و نمایان شدن شیء جدا از خود آن چیز نیست وگرنه ظهور آن شیء نخواهد بود. حاشیه سبزواری]... همان‌طور که فلاسفه این مطلب را به‌طور واضح بیان کرده‌اند، پس خود ذات خدا برای ایشان نمایان شده است و به همین دلیل است که فلاسفه آن‌را صورت نامیده‌اند."[۲۳]

"من عقلانیت ابن سینا را از منصور حلاج جدا نمی‌دانم. تاریخ فلسفه اسلامی، بسط سخن انا الحق حلاج است. ملاصدرا شارح منصور حلاج است. اساس فلسفه اسلامی، بحث وجود و وحدت وجود می‌باشد. ابن سینا وحدت وجودی است. می‌گوید: ما با تأمل در وجود به چیز دیگری برای اثبات خدا نیاز نداریم. برهان صدیقین را برای اولین بار او مطرح کرده است. اصلا ابن سینا رئیس الاشراقیین است. سهروردی هم وحدت وجودی است. البته سهروردی به جای وجود از نور حرف می‌زند. ملاصدرا هم درست است که بیشتر روی وحدت تشکیکی تأکید می کند؛ اما وقتی از لحاظ اندیشه اوج می‌گیرد، به وحدت شخصی وجود قائل می‌شود. به همین دلیل، بنده تاریخ فلسفه اسلامی را بسط سخن حلاج می‌دانم."[۲۴]

تعلیقه نهایة الحکمة هم عقیده صوفیه ـ یعنی انحصار وجود به خدا، و نفی وجود مخلوقات ـ را با اینکه صریحا مردود، و سفسطه، و خلاف ضرورت و عقل می‌شمارد، قابل ارجاع به عقیده ملا صدرا و مکتب او می‌داند!

بطلان تقسیم وجود به مستقل و غیر مستقل در نظر فلسفه

گروهی دیگر از مدافعان مکتب ملاصدرا در مقابل مخالفان وحدت وجود معتقدند که ملاصدرا منکر معنای خلقت و آفرینش نبوده بلکه خدا را دارای وجود مستقل و ماسوی الله را موجود بالغیر می‌داند. این دفاع نیز هیچ جایی نداشته و اعتقاد به وجود اشیایی غیر از خدا ولو این که با عنوان وجود بالغیر از آنها یاد شود هیچ گونه هماهنگی با وحدت شخصی وجود و تصریحات و مبانی ملاصدرا ندارد کما این که عبارات او را آوردیم و چنان که برخی مدافعان وی به این حقیقت کاملا معترفند و می‌گویند:

"بعضی از اعاظم فلسفه و عرفان رساله‌ای در وحدت وجود مرقوم فرموده‌اند (مجموعه آثار، سید محمد کاظم عصّار، رساله وحدت وجود)... در شرح قول محیی الدین که فرمود: «لا موجود إلا الله»: ... مقصود آن است که خداوند موجود اصیل و قائم بالذات است و ممکنات ذاتاً معدوم‌اند و خداوند که واجب است موجِد آن‌هاست. البته نفی عددی بودن وحدت واجبْ مطلب حق و روشنی است... اما تفسیر حصر وجود در خدا به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر و مُوجِد آنها خداوند است هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست."[۲۵]

"در قبال آن اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای تصور صحیح هستی دیگر اعم از محدود

www.ebnearabi.com

و نامحدود نخواهد بود."[۲۶]

"هیچ موجودی جز خداوند نیست و هرچه جز وجه او همواره معدوم است."[۲۷]

"عرفان که برای وجود بیش از یک مصداق قائل نیست از طرح مسئله اشتراک معنوی وجود فارغ است، زیرا بحث اشتراک متفرّع بر قبول چند مصداق است."[۲۸]

"خدای حاضر در شراشر هستی: خدا در همه جا حضور دارد؛ حضوری مطلق به گونه‌ای که جایی از حضور او خالی نیست و شراشر هستی را او پر کرده است... آن معبودی که با همه اشیا و اشخاص هست خدایی است که تمام حقیقت هستی، اوست؛ و با همه هست... در همه جا هست و جایی از او خالی نیست. به هر طرف روی گردانید چهره او را خواهید دید. او چون حق مطلق است و در ظاهر و باطن همه امور حاضر و ناظر است به هر سو که سفر شود جز او دیده نمی‌شود. انسان اگر به آسمان صعود کند به او رجوع می‌کند و اگر به زمین فرو رود بر او وارد می‌شود: «لو دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله»[۲۹]، و هر جا باشید او با شما خواهد بود. او بر اثر اطلاقی که دارد در همه اشیا هست، بدون اینکه با آن‌ها آمیخته باشد و به قید هیچ یک از آن‌ها مقید نیست، بدون اینکه از آن‌ها غایب باشد... در همه جا با اطلاق خود حضور دارد و از همین‌رو کسی که به جانب او نظر کند او را در همه جا خواهد دید. چنین شخصی البته خواهد گفت: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و معه و بعده»؛ هیچ شیء مقیدی را ندیدم، جز آنکه حق را که منزه از همه قیود است قبل از آن مقید و با او و بعد از او یافتم."[۳۰]

> دکتر دینانی: من عقلانیت ابن سینا را از منصور حلاج جدا نمی‌دانم. تاریخ فلسفه اسلامی، بسط سخن انا الحق حلاج است. ملاصدرا شارح حلاج است. اساس فلسفه اسلامی، بحث وجود و وحدت وجود می‌باشد. ابن سینا وحدت وجودی است. می‌گوید: ما با تأمل در وجود به چیز دیگری برای اثبات خدا نیاز نداریم. برهان صدیقین را برای اولین بار او مطرح کرده است. اصلا ابن سینا رئیس الاشراقیین است. سهروردی هم وحدت وجودی است. البته سهروردی به جای وجود از نور حرف می‌زند. ملاصدرا هم درست است که بیشتر روی وحدت تشکیکی تأکید می‌کند؛ اما وقتی از لحاظ اندیشه اوج می‌گیرد، به وحدت شخصی وجود قائل می‌شود. به همین دلیل، بنده تاریخ فلسفه اسلامی را بسط سخن حلاج می‌دانم.

توحید الهی یا وحدت شخصی وجود؟!

در نهایت لازم به ذکر است که نظریات و تفاسیر فلاسفه و عرفا اعم از ملاصدرا و غیر او مخالف با ضرورت حکم عقل و برهان و نصوص و ضروریات ادیان می‌باشد زیرا تمامی ما سوی الله موجوداتی متجزی و حادث و مخلوق و دارای جزء و کل وزمان و مکان می‌باشند و خداوند متعال دارای وجود متجزی و امتدادی و قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی نیست.

بر اساس عقیده مکتب برهان و وحی بر خلاف اندیشه بشر ساخته پیشین، جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است. همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند و او همه چیز را پس از نیستی حقیقی (لا من شیء) خلق نموده است. مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوندند و نه مرتبه‌ها، جلوه‌ها، اجزاء، تعین‌ها، اشکال و صورت‌های وجود او و بنابر این باطل ترین عقیده این است که کسی بگوید خداوند به صورت اشیا در آمده و جز او و تجلیات و صورت‌های وجود او چیز دیگری در کار نیست!

امام رضا علیه السلام فرمودند:

ویحک، کیف تجترئ أن تصف ربک بالتغیر من حال إلي حال وأنه یجری علیه ما یجری علی المخلوقین؟![۳۱]

وای بر تو، آیا چگونه جسارت می‌ورزی که پروردگار خود را موصوف به تغیر از حالی به حال دیگر بدانی، و آنچه را که بر مخلوقات بار می‌شود بر او بار کنی؟!

برخی از اشکالات عقیده به یکی بودن خالق و مخلوق این است که:

۱) بر اساس عقیده وحدت وجود لازم می‌آید که خداوند متعال دارای زمان، مکان، حرکت، سکون، انتقال، تغیر، دگرگونی، حدوث، زوال، جسمیت، صورت و شکل باشد، و چنین عقیده‌ای بر خلاف براهین مسلم و نصوص قطعی، بلکه خلاف ضرورت دین می‌باشد.

۲) عقیده فوق مستلزم نفی خالقیت خداوند متعال، و نفی مخلوقیت و حدوث حقیقی عالم و بر خلاف ضرورت عقل و وحی است.

۳) عقیده فوق مساوی با انکار وجود خدا، و منحصر نمودن وجود به عالم متغیر است.

۴) عقیده فوق مستلزم بطلان شریعت، عبث بودن ارسال رسل، نصب امام و بطلان معاد است.

۵) تمامی بزرگان مکتب که در مقام فتوی و اظهار نظر در باره یکی بودن خالق و خلق برآمده‌اند، این عقیده را باطل دانسته‌اند.
۶). اساس نظریه وحدت وجود این توهم باطل است که برخی خداوند متعال را "نامتناهی" پنداشته‌اند در حالی که بدیهی است تناهی و عدم تناهی از اعراض است. عرض هم از خواص جسم می‌باشد، و خداوند متعال نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی‌گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحا معترفند که متناهی یا نامتناهی بودن از خواص کمیت است. چنان‌که می‌نویسند:

النهایة واللانهایة من الاعراض الذاتیة التی تلحق الکم.[۳۲]

تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی‌ای هستند که به کمیت و مقدار ملحق می‌شوند.

الکم عرض... ویختص الکم بخواص... الخامسة النهایة واللا نهایة.[۳۳]

کم عرض است... و خواص و ویژگی‌هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است.

بنابر این "تناهی و عدم تناهی" از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلا جزء و کل و امتداد وجود ندارد نه متناهی گفته می‌شود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر "تناهی و عدم تناهی" دو معنای نقیض هم نیستند که از بودن یا نبودن هر دو محال لازم آید، بلکه مانند "ملکه و عدم" تنها و تنها از صفات اشیای متجزی و مخلوق می‌باشند، و خداوند تعالی که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچک و بزرگ است ذاتاً مباین با همه آن‌ها می‌باشد. لذا خالق تعالی نه کوچک است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی.

نیز بر خلاف توهم برخی افراد، هیچ روایتی وارد نشده است که دلالت بر نامتناهی بودن ذات خدا داشته باشد، بلکه روایات بر این دلالت دارد که خداوند متناهی نیست، و با توجه به توضیحی که دادیم البته نامتناهی هم نخواهد بود.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأنا وعظم سلطانا.[۳۴]

بزرگی او این‌گونه نیست که جوانب مختلف، او را به اطراف کشانده، و از او جسمی بزرگ ساخته باشند، و عظمت او چنان نیست که اطراف به او پایان یافته، و از او جسدی بزرگ ساخته باشند، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

إن ما سوی الواحد متجزیء، والله واحد أحد لا متجزیء ولا متوهم بالقلة والکثرة، وکل متجزیء أو متوهم بالقلة والکثرة فهو مخلوق دال علی خالق له.[۳۵]

همانا جز خداوند یگانه همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزاء، و نه قابل فرض پذیرش کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالقی می‌باشد

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن اللّه تبارک وتعالی خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وکلّ ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق، واللّه خالق کلّ شیء، تبارک الذی لیس کمثله شیء.[۳۶]

همانا خداوند تعالی جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.

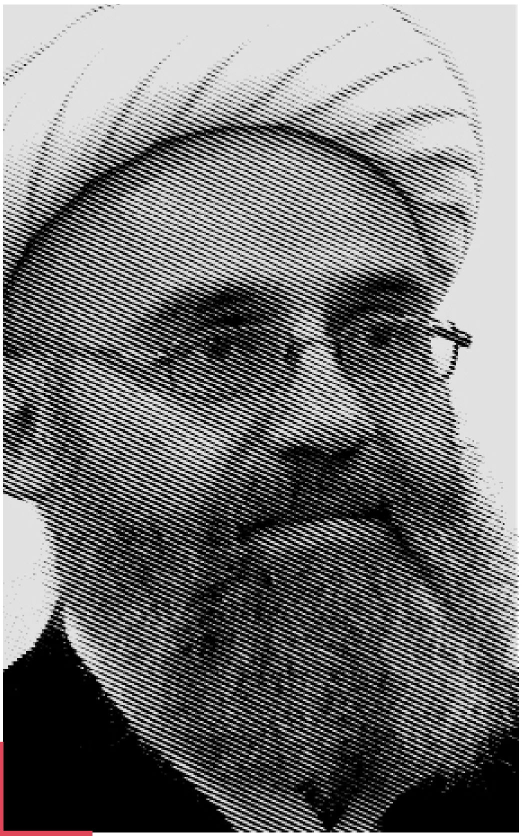
گروهی دیگر از مدافعان مکتب ملاصدرا در مقابل مخالفان وحدت وجود معتقدند که ملاصدرا منکر معنای خلقت و آفرینش نبوده بلکه خدا را دارای وجود مستقل و ماسوی الله را موجود بالغیر می‌داند. این دفاع نیز هیچ جایی نداشته و اعتقاد به وجود اشیایی غیر از خدا ولو این که با عنوان وجود بالغیر از آنها یاد شود هیچ گونه هماهنگی با وحدت شخصی وجود و تصریحات و مبانی ملاصدرا ندارد.

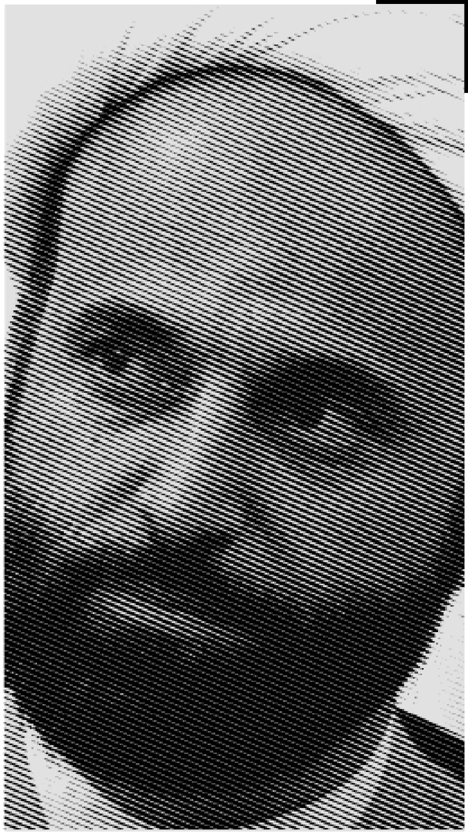
بر اساس عقیده مکتب برهان و وحی بر خلاف اندیشه بشر ساخته پیشین، جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است. همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند و او همه چیز را پس از نیستی حقیقی (لا من شیء) خلق نموده است. مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوند و نه مرتبه‌ها، جلوه‌ها، اجزاء، تعین‌ها، اشکال و صورت‌های وجود او. بنابر این باطل ترین عقیده این است که کسی بگوید خداوند به صورت اشیا در آمده و جز او و تجلیات و صورت‌های وجود او چیز دیگری در کار نیست!

پی نوشت‌ها:

۱ .الأسفار، ۲۹۲/۲ ـ ۲۹۴.
۲ . ملاصدرای شیرازی: اسفار، ۳۳۹/۲ ـ ۳۴۲.
۳ . ملاصدرای شیرازی: اسفار، ۳۰۰/۲ ـ ۳۰۱.
۴ . ملاصدرای شیرازی: اسفار،۱/۴۷
۵ .ملا صدرا، العرشیة، ۲۲۱.
۶ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۷۲.
۷ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۴۰.
۸ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۱ / ۷۶.
۹ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۱ / ۵۹.
۱۰ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۱ / ۶۳.
۱۱ . ملاصدرا: اسفار، ۲۷۱/۶ ـ ۲۷۲.
۱۲ . ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۳.
۱۳ . ملاصدرا: اسفار، ۲۹۱/۲.
۱۴ .اسفار، ملاصدرا، ۳۶۸/۲.
۱۵ .فصوص الحکم، ۳۰، ۷۸؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، حسن، آذر ۱۳۶۲، ۷۶، به نقل از ابن‌عربی؛ اسفار،۸۸/۲.
۱۶ . رساله‌های صدرا،۱۳۴۰ شمسی، ۱۴۴/۲.
۱۷ . رساله‌های صدرا،۱۳۴۰ شمسی، ۱۳۱/۲ ـ ۱۳۲.
۱۸ . المشاعر، ۵۴.
۱۹ . ملاصدرا: شرح اصول کافی، شرح حدیث اول از باب جوامع توحید.
۲۰ . ر.ک. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة النهایة، ۴۵
۲۱ . الحیدری، کمال، المحاضرات، ۱۶۸.
۲۲ . ر. ک. تجلی و ظهور، ۷۵.
۲۳. قال الشیخ الرئیس فی بعض رسائله: الخیر الاول بذاته ظاهر متجلّ لجمیع الموجودات... بل ذاته بذاته متجل... ولیس تجلیه الا حقیقة ذاته [لان تجلیه ظهوره وظهور الشیء لیس مباینا عنه والا لم یکن ظهور ذاک الشیء. حاشیه سبزواری]... کما أوضحه الإلهیون فذاته متجل لهم ولذلک سماه الفلاسفة صورة. اسفار، ۴۱۹/۱. ر.ک: تجلی و ظهور، ۵۲.
۲۴ . عقل و تجربه دینی، منابع مقاله: مجله بازتاب اندیشه در مطبوعات، شماره‌های ۵۵ و ۵۶، گفت و گو با غلامحسین ابراهیمی دینانی، فصلنامه اشراق، ش ۱، پائیز ۱۳۸۳.
۲۵ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۱ / ۶۴.
۲۶ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۳ / ۳۹۷.
۲۷ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۳ / ۳۹۵.
۲۸ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۳ / ۳۱۰.
۲۹ . بحار الانوار، ج۵۵، ص۱۰۷ ـ ۱۰۸؛ سنن ترمذی، ۷۸/۵.
۳۰ . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد ۳ / ۳۹۲.
۳۱ . الاحتجاج، ۴۰۷/۲؛ کافی، ۱۳۰/۱، بحار الانوار، ۱۰ / ۳۴۷.
۳۲ . شرح الاشارات، ۳ / ۱۷۶.
۳۳ . بدایة الحکمة، ۷۷.
۳۴ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.
۳۵ . التوحید، ۱۹۳؛ کافی، ۱ / ۱۱۶.
۳۶ . کافی، ۱ / ۸۳.

مقاله وارده ۳





سخنی با جناب برنجکار در حاشیه مناظره با جناب میلانی

معرفت فطری: عقلی یا شهودی؟

س. هاشمی پور

جناب آقای برنجکار

با عرض سلام و ادب، به عنوان یکی از خوانندگان سمات، مناظره شما با جناب میلانی را چندین بار خواندم و ابهامات و اشکالاتی در نظریه و سخنان شما دیدم که به عرض می رسانم.

شما درجایی می‌گویید:

"خود خدا را شهود و درک می‌کنیم " ولی در جای دیگر بعد از تذکر جناب میلانی مبنی بر اینکه روایات فراوانی هست که می‌گویند به ذات خدا نمی‌توان رسید و این روایات مخصوص رؤیت و معرفت حسی نیست، می‌گویید: "همه اینها درست است. ما با قوای بشری خودمان نمی‌توانیم به ذات خدا برسیم." واضح است که این دو سخن شما متناقض هستند.

در جمله اول و بلکه سرتاسر نظریه خود می‌گویید که "خود خدا" را شهود می‌کنیم و تعبیر "خود خدا" معنایی غیر از "ذات خدا" ندارد، پس مدعی هستید که ما ذات خدا را شهود می‌کنیم؛ اما در جمله دوم اعتراف می‌کنید که ما با قوای بشری خودمان نمی‌توانیم به ذات خدا برسیم!

چگونه است که از یک سو می‌گویید ذات خدا را شهود می‌کنیم و از سوی دیگر، رسیدن به ذات خدا را با قوای بشری نفی می‌کنید؟! مگر شما طبق نظریه خود ادعا نمی‌کنید که این شهود، یک معرفت قلبی است و مگر قلب یکی از قوای بشری نیست؟ پس پذیرفته‌اید که با یکی از قوای بشری (قلب) می‌توان به ذات خدا رسید! و دیگر نمی‌توانید مطابق عقیده صحیح عقلی و دینی مطلقاً بگویید که با قوای بشری نمی‌توان ذات خدا را شناخت بلکه باید قلب را استثنا کنید!

> **شما درجایی می‌گویید: "خود خدا را شهود و درک می‌کنیم" ولی در جای دیگر بعد از تذکر جناب میلانی مبنی بر اینکه روایات فراوانی هست که می‌گویند به ذات خدا نمی‌توان رسید و این روایات مخصوص رؤیت و معرفت حسی نیست، می‌گویید: "همه اینها درست است. ما با قوای بشری خودمان نمی‌توانیم به ذات خدا برسیم." واضح است که این دو سخن شما متناقض هستند.**

پس یا به طور مطلق نگویید قوای بشری توان شهود خدا را ندارند و قلب را مستثنی بدانید! و آنگاه پاسخگوی این سئوال باشید که چگونه ذات فراتر از مکان و زمان توسط قوه ای محدود در زمان و مکان یافت می‌شود، و یا اینکه دست از نظریه خود بردارید!

ممکن است بگویید: ما تأکید داریم که این شهود را خدا به ما می‌دهد نه اینکه خود ما مستقلاً بتوانیم به آن برسیم و اینگونه است که تناقضی بین دو جمله فوق باقی نمی‌ماند؛ یعنی آنجا که می‌گوییم خدا را شهود می‌کنیم منظورمان با اعطای الهی است اما آنجا که شهود را نفی می‌کنیم منظورمان مستقلاً و بدون اعطای خداوند است.

اما این سخن، دردی را دوا نمی‌کند و رفع تناقض از بیانات شما نمی‌نماید. چرا که اصلاً بحث این نیست که عطا کننده این شناخت چه کسی است و هیچ فرقی هم در مورد اشکال فوق نمی‌کند، بلکه مهم این است که به هر حال نتیجه این عطای الهی و معرفی الهی ـ به قول شما ـ شهودی است که در وجود ما رخ می‌دهد و این ما هستیم که ظرف این شهود قرار می‌گیریم و اثر آن معرفی خدا را در خود می‌یابیم و وجدان می‌کنیم. یعنی طبق نظریه شما، نتیجه فرایند معرفی خدا ـ خودش را ـ این است که خدا در ظرف قلب ما که یکی از قوای بشری است، وجدان و شهود می‌شود، پس دوباره همان اشکال اصلی برگشت می‌کند که ذاتِ فراتر از مکان و زمان محال است که در ظرف ادراک محدود در مکان و زمان ـ چه حس باشد چه عقل و چه قلب و... ـ قرار گیرد.

اگر به این اشکال توجه شود، دیگر نمی‌توان در جواب گفت: خدا این ادراک و شهود را به ما می‌دهد! زیرا شهود خدا در ظرف ادراک ما، فی نفسه محال است و نسبت انجام محال ذاتی به خداوند بی‌معناست.

شما برای جواب از این اشکال، تنها یک راه دارید و آن این است که بگویید: در واقع این ما نیستیم که خدا را می‌یابیم و شهود می‌کنیم بلکه خود خدا خودش را می‌یابد و خدا خودش را شهود می‌کند! که این همان نظریه عرفان، مبتنی بر اتحاد وجودی و بلکه عینیت خدا و خلق است. چیزی که شما خود، در جای دیگر نفی‌اش می‌کنید.

خلاصه یا باید بپذیرید که محال عقلی است ذات خدا در قوای محدود بشری ـ که یکی از آنها قلب است ـ شهود و وجدان شود که در این صورت دیگر نمی‌توانید بگویید خدا چنین محالی برای ما انجام می‌دهد! و نتیجتاً باید دست از نظریه خود بردارید، و یا باید برخلاف

حکم قطعی عقل، قائل شوید که ذات خدا در ظرفی از ادراکات محدود بشری(قلب) وجدان و شـهود می‌شود، و یا اینکه قائل به نظریه عرفا مبنی بر اتحاد وجودی ما با خدا شوید و بگویید اصلا ما و خدا دو چیز نیستیم بلکه در دار هستی یک موجود است که آن خداست و او خودش را شهود می‌کند!

جالب اینجاست که شما در جای دیگری از این مناظره می‌گویید: " اصلا چون از جوهریت خدا چیزی در ما وجود ندارد، ما نمی‌توانیم خدا را مستقیماً شهود کنیم." که این سخن از چند جهت قابل تأمل است.

اول اینکه منظور شـما از "مستقیم" در تعبیر "شهود مستقیم خداوند"که آن را نفی می کنید چیست؟

اگـر منظورتـان این اسـت که ما مسـتقلاً و بدون اینکه خدا این شـهود را بـه ما بدهد نمی‌توانیم به آن برسـیم، اما وقتی خود خدا این را به ما بدهد این شـهود در ما واقع می‌شود، در این صورت همان مشـکلی را دارد که در بالا بیان شـد و گفته شد که شهودِ خدا در ظرف قوای بشری محال است چه بگوییم خدا آن را به ما می‌دهد و چه بگوییم مستقلاً به آن موفق می‌شویم؛ هر دو محال است؛ نفس این شهود محال است، چرا که لازمه اش شهود ذات فراتر از مکان و زمان در ظرف محدود به مکان و زمان است.

اما اگر منظور این است که شهود خدا دو نوع است: یکی مستقیم و دیگری غیر مستقیم! باید پرسـید مگر شـهود خدا بنا بر تعریف معتقدان به آن ، همان مواجهه مسـتقیم و ادراک حضوری و وجدانی خدا نیست ـ همان مثال آتش که گفتید ـ؟! پس دیگر چیزی به نام شهود غیر مستقیم، چگونه می‌تواند معنا داشته باشد؟! شهودِ غیرمستقیم مفهومی متناقض است چرا که اگر ادراکی از نوع شهود باشد، مستقیم است و اگر غیر مستقیم باشد، دیگر شهود نیست.

دوم اینکه شـما در همین تعلیلی که برای نفی شهود مستقیم خدا آورده‌اید، عقیده شرعی درونی تان را ناخواسته بروز داده‌اید. عقیده ای که در تضاد با نظریه مقبولتان است! زیرا علتی که شما به درستی برای نفی شهود مستقیم خدا آورده‌اید، همان نفی اشتراک جوهری خدا با ما و به عبارت دیگر، اتحاد وجودی خدا با ماسـت. یعنی چون چیزی از ذات و جوهر خدا در ذات ما وجود ندارد و هیچ اتحاد و سـنخیتی بین ذات خدا و ما نیسـت، پس هر چه را که در ذات خود ادراک و وجدان کنیم غیر از خداسـت و عقلاً محال است که بتوانیم ذات خدا را در درون خود وجدان و شـهود کنیم. چنانچه خود در جمله های پیشـتر می‌گویید: "اینطور نیست که از جوهر خدا چیزی در ما هست که ما وقتی او را درک می‌کنیم [بگوییم] خدا را درک کرده ایم. ما این اعتقاد را نداریم."

خود همین تعلیل صحیح، نشـان می‌دهد جمله بعدی شما صحیح نیست که گفته‌اید: "اما البته خداوند قادر است و می‌تواند خودش را به درجاتی معرفی کند"! چرا که نتیجه واضح نفی اتحاد جوهری ما و خدا این اسـت که هر چه در درون ما وجدان شـود غیر از ذات خداسـت و شهودات باطنی ما به دلیل تباین ما با ذات خدا هرگز قادر به یافتن ذات خدا نیست و این امر ذاتاً محال اسـت و دیگر معقول نیسـت گفته شود، خدا چنین امر محالی را به ما اعطا می‌کند و ذات خودش را مشهود ما قرار می‌دهد!

با بیانی که گذشت روشن می‌شود، معنایی که شما برای روایات ذکر شده در تأیید نظریه خودتان برداشـت کرده‌اید صحیح نیست، زیرا معنایی است که برهان عقلی بر بطلانش داریم . بنابراین دیگر نیازی به بررسـی نوع اسـتناد شما به تک تک آن روایات نیست؛ اما جا دارد در اینجا تنها به یک مورد از آن روایات اشاره شود و قرائن داخلی و خارجی آن بررسی گردد:

روایتی از امام صادق علیه السلام آورده‌اید که خطاب به ابو بصیرمی فرماید: إن المؤمنین لیراه فی الدنیا قبل یوم القیامة ألست تراه فی وقتک هذا. و لیست الرؤیة بالقلب کالرؤیة بالعین...

شما این روایت را صریح در معنای شهود قلبی ذات خدا می‌دانید در حالی که توجه ندارید در روایات دیگری صریحاً احاطه قلبی و إبصار قلبی نسـبت به ذات خداوند نفی شـده است و

یـا بایـد بپذیرید کـه محال عقلـی اسـت ذات خـدا در قـوای محدود بشـری ـ که یکـی از آنهـا قلب اسـت ـ شـهود و وجدان شود که در این صورت دیگر نمی‌توانید بگوییـد خـدا چنیـن محالی بـرای مـا انجـام می‌دهد! و نتیجتاً باید دسـت از نظریه خـود برداریـد، و یـا بایـد برخـلاف حکـم قطعی عقل، قائل شـوید که ذات خدا در ظرفـی از ادراکات محـدود بشـری(قلب) وجـدان و شـهود می‌شـود، و یا اینکه قائل بـه نظریه عرفـا مبنی بـر اتحاد وجودی مـا با خدا شـوید و بگوییـد اصـلا ما و خدا دو چیز نیسـتیم بلکه در دار هستی یک موجود است که آن خداست و او خودش را شهود می‌کند.

درباره آیه «لا تدرکه الأبصار» فرموده‌اند که منظور از أبصار، چشمها نیست بلکه منظور بصائر قلبی و احاطه و درک قلبی است و خداوند می‌خواهد بفرماید که حتی قلب که ادراکی قویتر و وسیعتر از چشم دارد، قادر به درک و وجدان ذات خدا نیست چه رسد به چشم![1]

نکتـه مهـم اینکه از تعبیر "أوهام" که در این روایات به کار رفته نباید چنین تصور کرد که منظور از آن، تنها همان معنای "وهم" و "توهمات" ی است که در زبان محاوره ما جاری است و در مـورد تخیلات بی پایه و بدون حقایـق خارجی به کار می‌رود. بلکه معنای وهم در اینجا اعم از این معنای عرفی اسـت. چنانچه اضافه اوهام به قلب (أوهام القلوب) و نیز به کار بردن تعبیر بصائر به عنوان معادل آن و همچنین مصادیق ذکر شده برای این اوهام القلوب (آگاهی به شـعر و فقه و...) نشـان می‌دهد که منظور از اوهام القلوب، مطلق ادراک قلبی و بلکه عقلی اسـت و به تعبیر دیگر، منظور، ادراکات غیر حسـی اسـت که چنین ادراکاتی مطلقاً نسبت به ذات خدا نفی شـده اسـت. پس دیگر صحیح نیست کسی بخواهد بگوید، دو نوع ادراک قلبی داریم؛ یکی وهمی است و دیگری مثلاً شهودی، و روایت تنها می‌خواهد وهمی را نفی کند!

بنابراین معنای صریح این روایات با معنای شـما برای روایت اول مخالف اسـت و دلیل عقلی نیز این روایات را تأیید می‌کند. خصوصاً اینکه با توجه به تعبیر امیر مومنان علیه السلام که فرمود: " رأته القلوب بحقائق الإیمان" معنای رؤیت قلبی در روایت مورد اسـتناد شـما نیز روشـن می‌شود. چرا که در این فرمایش حضرت، سخن از اعتقاد و ایمان است. یعنی قلبهایی که حقیقتاً به خدا ایمان می‌آورند، آنچنان اعتقاد محکم و بدون شـکی نسبت به خداوند دارند که گویا او را می‌بینند همانطور که در وجود چیزی که دیده می‌شود، شکی نیست.

این گونه تعابیر در سـخن، خصوصاً کلام بلیغ امیر مومنانِ امری رایج است. حتی خود ما نیز درمحاورات روزمره از اینگونه تعابیر اسـتفاده می‌کنیم و مثلاً وقتی به وقوع امری یا نتیجه عملی در آینده اعتقاد راسخ داریم می‌گوییم: آن روز را می‌بینم که فلان واقعه رخ خواهد داد. یا آن روز را می‌بینم که سزای ظلم خود را می‌چشی.

نکته دیگر در روایت ابو بصیر این است که در انتها حضرت به گونه استفهام انکاری به او می‌فرماید: آیا تو در این وقت خدا را نمی‌بینی؟! در اینجا طبق نظریه شـما باید گفت که درآن وقت به قدرت و تصرف امام، شـهود و معرفت قلبی خدا برای ابوبصیر رخ داده و به اذن خدا چنین حالتی برای او پیش آمده تا وی متوجه شـود که حتی در این دنیا هم شـهود ذات خدا امکان دارد!

حال سـئوال مهم این است که اگر چنین بوده، پس چرا ابوبصیر هیچ گونه سخنی از این شهود ناگهانی خود به صورت تأیید آن برای امام یا بیان آن در روایت به میان نیاورده است؟! یعنی جا داشت که در پاسخ امام مثلاً بگوید: بله، الان خدا را یافتم! یا در انتهای روایت بگوید: در آن موقع شـهود خدا برایم حاصل شد! اما می‌بینیم که ابوبصیر پس از این استفهام انکاری امام، هیچ گونه اظهاری مبنی بر شهود خدا در آن لحظه ندارد!

بنابراین نه سـخن امام علیه السـلام درباره شـهود ذات خدا بوده و نه چنین امر محالی برای ابوبصیر پیش آمده اسـت! بلکه معنای سـخن امام علیه السلام چیزی نیست جز همان معنای رؤیت قلبی در کلام امیر مؤمنان علیه السـلام که کنایه از شـدت ایمان و اعتقاد راسخ به خداوند است.

یعنـی امام می‌خواهد بـه ابوبصیر بفرماید، مگر همین الان با وجود این همه نشـانه‌های قدرت و حکمت خدا، ایمان و یقینی راسـخ به وجود وی نداری آنچنان که گویا او را می‌بینی. چنانچه امام رضا علیه السـلام با اینگونه تعبیر در تفسـیر صفت ظاهر برای خداوند می‌فرماید: «فأیُّ ظاهِرٍ أظْهَرُ وَ أوْضَحُ مِنَ اللهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لِأنَّکَ لَا تَعْدَمُ صَنْعَتَهُ حَیْثُمَا تَوَجَّهْتَ» [2]

یعنی خداوند از هر چیزی ظاهرتر است چرا که به هر جا رو کنی فعل و صنع خدا را می‌بینـی. پـس ظاهر بودن خدا نه به معنای ظهور ذاتی بلکه به معنای ظهور صنع و فعل خداوند است، همانگونه که درروایت مورد بحث، رؤیت خداوند نه به معنای رؤیت بصری یا شهود قلبی

شما پاسـخ‌های نادرستی به بعضـی احادیـث مخالف نظریه خـود نیز داده‌اید مثلاً در پاسخ بـه ایـن روایـت کـه می‌فرمایـد : "طریقـی بـرای اثبات خدا جـز از راه عقـل نیسـت"، می‌گوییـد: "معرفت قلبی اصلاً ربطی به اثبـات وجود خدا و صفاتش ندارد... معرفت قلبی که خدا را اثبات نمی‌کُند
ایـن پاسـخ حقیقتـاً موجب شـگفتی اسـت. آیـا وقتـی کسـی بنا بـر نظریه شـما، خدا را در درون خود وجدان می‌کند، وجود خدا به طریق أولـی برایش اثبـات نمی‌شـود؟! آیـا وقتـی در درون خـود مثـلا غـم را می‌یابیم، وجـود غـم برایمـان اثبات نمی‌شود و تصدیق نمی‌کنیم که غم هست؟!

ذات خدا، بلکه به معنای ایمان محکم و شدت یقین به وجود خدا ست.

علاوه بر اینگونه اســتنادات به روایات، شما پاسخ‌های نادرستی به بعضی احادیث مخالف نظریه خود نیز داده‌اید مثلاً در پاسخ به این روایتِ که می‌فرماید : "طریقی برای اثبات خدا جز از راه عقل نیست"، می‌گویید: "معرفت قلبی اصلاً ربطی به اثبات وجود خدا و صفاتش ندارد... معرفت قلبی که خدا را اثبات نمی‌کند"

این پاسـخ حقیقتاً موجب شگفتی است! آیا وقتی کسی بنا بر نظریه شما، خدا را در درون خودِ وجدان می‌کند، وجود خدا به طریق أولی برایش اثبات نمی‌شـود؟! آیا وقتی در درون خود مثلاً غم را می‌یابیم، وجود غم برایمان اثبات نمی‌شود و تصدیق نمی‌کنیم که غم هست؟!

ممکن است بگویید: منظور این است که شهود خدا فراتر از اثبات خداست و معرفتی بالاتر از اثبات خداســت، اما این جواب شــما نه تنها رفع اشــکال نمی‌کند بلکه آن را تأیید و تأکید می‌کند چرا که فراتر بودنِ معرفت شهودی نسبت به اثباتِ وجود خدا، بیانگر این مطلب است که شـهود خدا، علاوه بر آن معرفت پایین تر(اثبات خدا) معرفتی بالاتر و بیشتر(شـناخت ذات خدا) به ما می‌دهد نه اینکه آن معرفت پایین‌تر را نداشته باشد!

بنابراین بسیار عجیب است که بخواهید منکر این مطلب شوید که در دلِ شهود ذات خدا، اثبـات وجـود خدا نیز به طریق أولی قرار دارد. چنانچه خود شـما در جای دیگر به این مطلب اعتراف می‌کنید و می‌گویید: " بنابراین اگر ما نتوانستیم از طریق عقلی اثبات کنیم و از طریق قلبی به خدا رسیدیم، خدا را انکار نمی کنیم" یعنی شما معرفت قلبی را اثبات کننده وجود خدا می‌دانید و معتقدید، کسـی که از طریق عقلی، وجود خدا برایش اثبات نشـده ولی به معرفت قلبی رسـیده، باید به خاطـر معرفت قلبی به وجود خدا اقرار کند! و این مطلب ابطال روشـن ادعای خودتان است که گفتید: "معرفت قلبی، خدا را اثبات نمی‌کند".

بنابراین باید بپذیرید که نظریه شما راه دیگری ـ به نام شهود و معرفت قلبی ـ برای اثبات خدا در کنار راه عقلی، ادعا می‌کند و این خلاف روایات اهل بیت اسـت که تنها راه اثبات خدا را استدلال عقلی می‌دانند.

همچنین جناب میلانی روایتی از امام صادق علیه السـلام نقل کردند که امام، معرفت به هر چیز را به چهار وجه می‌دانند: ۱. تصدیق به وجود آن ۲. شـناخت کنه ذاتش ۳. شـناخت کیفیتش ۴. شناخت علتش و آنگاه می‌فرماید: غیر از وجه اول یعنی تصدیق به وجود خدا بقیه آن معرفتها درباره خداوند ممکن نیست.

این روایت صریح اسـت در این مطلب که مخلوق، درباره ذات خدا تنها می‌تواند به اثبات وجود او برسد و علم به کنه ذات خدا ممتنع است.

شـما در پاسـخ به تضاد این روایت با نظریه خود می‌گویید: " معلوم است که این چهار تا اقسام معرفت عقلی است و این هیچ ربطی به معرفت فطری و قلبی ندارد"!

یعنی شما اقسام فوق را تنها برای معرفت عقلی می‌دانید در حالی که این بر خلاف صریح روایـت اسـت. چرا که روایت، مطلق معرفت به یک چیـز را چهار وجه می‌داند و در مورد ذات خـدا، تنها اثبات وجودش را ممکن می‌داند و معرفت بــه کنه ذات خدا را برای مخلوق محال می‌دانـد. نفرمود تنها معرفت عقلی به کنه ذات خدا محال اسـت، بلکه مطلق معرفت مخلوق بـه کنه ذات خـدا را نامکن می‌داند.(فلیس من هذه الوجوه شـیء یمکن المخلوق أن یعرفه من الخالق...) چه از راه عقل حاصل شـود و چه از راه قلب، چرا که مسـلما قلب هم قوه ای از قوای همین مخلوق است.

علاوه بر این، شــما چگونه از کنار روایتی که می‌فرماید: "کمال معرفته التصدیق به" و دو بـار در مناظره مطرح شـده می‌گذرید؟! در این روایت نیـز تصدیق به وجود خدا،کمال معرفت به خدا و بالاترین حد آن دانسـته شـده اسـت و این مطلب به صورت مطلق بیان شده است. یعنی نفرمود، کمال معرفتِ عقلی به خدا، تصدیق به وجود اوسـت که شـما بتوانید بگویید: اما با معرفت قلبی به کنه ذات خدا می‌رسـیم! بلکه حضرت، مطلقاً بالاترین حد شـناخت خدا را

شـما چگونه از کنـار روایتی کـه می‌فرمایـد: "کمال معرفتـه التصدیـق بـه" و دو بـار در مناظـره مطـرح شـده می‌گذریـد؟ در ایـن روایـت نیز تصدیق به وجود خدا،کمـال معرفت بـه خدا و بالاتریـن حد آن دانسـته شـده اسـت و ایـن مطلب به صورت مطلق بیان شـده اسـت. یعنی نفرمود، کمال معرفـتِ عقلـی بـه خـدا، تصدیـقِ بـه وجود اوسـت کـه شـما بتوانیـد بگوییـد: اما بـا معرفت قلبی به کنه ذات خـدا می‌رِسـیم! بلکـه حضرت، مطلقاً بالاترین حد شـناخت خدا را اثبات وجود او می‌داند.

اثبات وجود او می‌داند.

اگـر بگویید: تصدیق، کار عقل اسـت پس منظـور از معرفت، تنها معرفت عقلی اسـت! می‌گوییم اینکه تصدیق کار عقل است دلیلی برای تقیید روایت نمی‌شود بلکه آشکارا مصادره به مطلوب است! زیرا ما هم می‌گوییم تصدیق کار عقل است و چون روایت، کمال معرفت به خـدا را مطلقاً تصدیق به وجود او می‌داند، پـس روایت، کمال معرفت به خدا را همان معرفت عقلی به وجود او می‌داند.

همچنین باید به روایاتی که رسیدن به ذات خدا را مطلقاً ـ چه از راه عقل و چه قلب و... ـ نفـی می‌کننـد توجه کرد. روایاتی که در مناظره هم مطرح شـده مثل: "لیس برب من طرح تحـت البـلاغ" و یا " إن الله أکبر من أن ینال". می‌فرماید: چیزی که بتوان به ذات او رسـید ـ از هر راهی ـ اصلاً خدا نیسـت! و می‌فرماید: خدا والاتر از آن اسـت که بتوان به ذات او دست یافت ـ چه عقلی و چه قلبی و ... ـ

والسلام

پی نوشت‌ها:

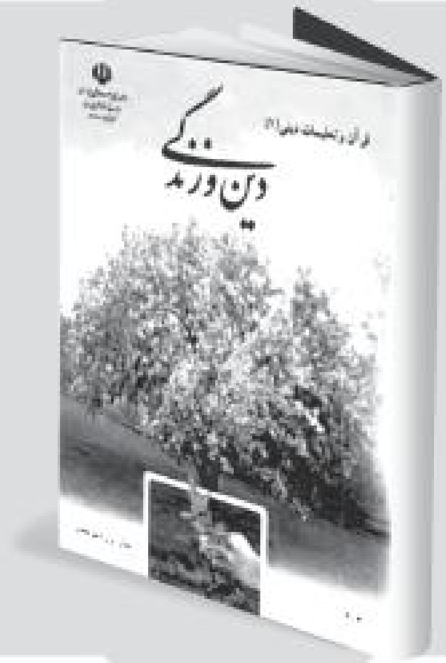
۱. مثلا این دو روایت:

عَـنْ أَبِـی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِهِ «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» قَالَ إِحَاطَةُ الْوَهْمِ أَ لَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ قَدْ جاءَکُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّکُمْ لَیْسَ یَعْنِی بَصَرَ الْعُیُونِ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِـهِ لَیْسَ یَعْنِی مِنَ الْبَصَرِ بِعَیْنِهِ وَ مَنْ عَمِیَ فَعَلَیْها لَیْسَ یَعْنِی عَمَى الْعُیُونِ إِنَّمَا عَنَى إِحَاطَةَ الْوَهْمِ کَمَا یُقَالُ فُلَانٌ بَصِیرٌ بِالشِّـعْرِ وَ فُلَانٌ بَصِیرٌ بِالْفِقْهِ وَ فُلَانٌ بَصِیرٌ بِالدَّرَاهِمِ وَ فُلَانٌ بَصِیرٌ بِالثِّیَابِ اللَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ یُرَى بِالْعَیْنِ ..کافی ج۱ ص۹۸

ودر روایت دیگر فرمود: یَا أَبَا هَاشِمٍ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُیُونِ أَنْتَ قَدْ تُدْرِکُ بِوَهْمِکَ السِّنْدَ وَ الْهِنْدَ وَ الْبُلْدَانَ الَّتِی لَمْ تَدْخُلْهَا وَ لَا تُدْرِکُهَا بِبَصَرِکَ وَ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِکُهُ فَکَیْفَ أَبْصَارُ الْعُیُونِ ..همان ص۹۹

۲. کافی ج ۱ ص۱۲۲

۴
مقاله وارده



پاسخ به نقدی بر کتاب دین و زندگی

محمد مهدی اعتصامی

مدیر مسئول محترم
مجله سمات
سلام علیکم
در پنجمین شماره مجله سمات، مقاله ای با عنوان "نقدی بر کتاب دین و زندگی" به چاپ رسیده است. نوشته پیوست در پاسخ به آن مقاله تقدیم می‌گردد. خواهشمند است دستور فرمایید در شماره ششم مجله قرار گیرد.
با تشکر
محمدمهدی اعتصامی
از مؤلفان کتاب دین و زندگی

در پنجمین شماره "سمات" مقاله ای باعنوان "نقدی بر کتاب دین و زندگی" به چاپ رسید که حاکی از برداشت خاص نویسنده از مؤلفان کتاب و تاثیر آن برداشت، در نقادی وی بود. به منظور داوری آگاهانه، خوب است مخاطبان محترم نقد نویسنده محترم را نیز پیش رو داشته باشند و سپس داوری نمایند.

۱. اولین انتقاد نویسنده، بر تقسیم بندی کتاب و سه مرحله آن است. طراحی کتاب دین و زندگی بر مبنای تقسیم بندی موضوعی رایج در کتاب‌های کلامی و معارفی نیست بلکه با استفاده از روش‌های تربیتی و فرایند اندیشه تا عمل در انسان، دارای سه مرحله است: مرحله آمادگی در اندیشه و قلب، مرحله تصمیم گیری و مرحله عمل و اجرای برنامه ها.

نویسنده محترم می‌گوید اینکه دانش آموز، ابتدا با اندیشه ورزی راه را انتخاب نماید و سپس در گام دوم آهنگ سفر کند و در گام سوم راهی را که با تفکر انتخاب نموده، بپیماید، "با نگاه به تربیت دینی چندان تطابقی ندارد... چرا که دین، اصل و اساس دین ورزی را خداشناسی می‌داند و نقطه شروع را بر این اساس می‌نهد."

ایشان میان تقدم و تاخر مراحل تربیت با تقدم و تاخر موضوعات معرفت دینی خلط کرده است. اینکه در میان موضوعات دینی، خداشناسی و توحید مبنا و اساس سایر موضوعات است، شکی نیست. اما اینکه این خداشناسی و معرفت به خالق را باید از راه تفکر و اندیشه در آیات آفاقی و انفسی به دست آورد نیز مبرهن و روشن است. یعنی نه تنها میان این دو تناقضی نیست، بلکه آن روش تربیتی لازمه کسب چنین معرفتی است. البته خداشناسی دارای شاخه‌ها و ابعادی است. یک شاخه آن، اقامه دلیل بر اثبات خالق جهان، شاخه دیگر آن شناخت صفات الهی و شاخه دیگر شناخت خداوند به عنوان غایت و مقصود انسان و خلقت است. در کتاب دین و زندگی (۱) ، دو شاخه اخیر مورد نظر بوده و شاخه اول به سال‌های بعد که توانایی استدلالی دانش آموز بیشتر می‌شود، واگذار شده است.

بنابراین، توضیحات مفصلی که ناقد محترم برای تبیین مبنا بودن خداشناسی ارائه کرده، اساسا منتفی است و کسی منکر آن نمی‌باشد. هر مسلمانی که اندک آشنایی با مباحث دینی داشته باشد، می‌داند که اگر به خداوند، به عنوان خالق جهان و انسان معتقد نباشد، نمی‌تواند به معاد و نبوت و سایر اعتقادات ایمان بیاورد و ملتزم به احکام دینی باشد. از این رو تاکید نویسنده محترم بر اینکه "زیربنا بودن خداشناسی در اخلاق و احکام بدین گونه است که اگر کسی خدا را بشناسد، اخلاق و احکام دینی را هم خواهد پذیرفت" ، تاکید بر یک امر قطعی و بدیهی است. اما باید توجه کنیم که ساختار معرفتی و نظری یک مکتب و تقدم و تاخر موضوعات آن، همواره هماهنگ با فرایند تربیت و تقدم و تاخر زمانی آموزش نمی‌باشد. به طور مثال، چه بسا که آنچه در ساختار معرفتی اول است، یک موضوع پیچیده و انتزاعی باشد و در فرایند تربیت، و در مسیر رشد کودک تاخر زمانی بیابد و این، تازه یکی از عوامل موثر در تعیین اولویت‌های تعلیمی و تربیتی است.

بله، آن ساختار معرفتی که باید در پایان فرایند آموزش‌ها اتفاق بیفتد این است که ریشه، تنه، شاخه، برگ و میوه هرکدام در جای خود باشند و بنا جای مبنا را نگیرد و فرع به جای اصل ننشیند.

نقاد محترم از سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اعراب جاهلی که فرمود "قولو لا اله الا الله تفلحوا" و از سخن امیرالمومنین که درباره ارسال

رسـولان می‌فرماید " فبعث فیهم (درمیان مردم جاهلی) رسـله و واتر الیهم انبیائه لیسـتأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسـی نعمته"، نتیجه می‌گیرد که ما باید فرزندانمان را آنگونه تربیت کنیم. در حالی که مخاطبان رسولان جاهلانـی بودند که فطـرت را فراموش کرده بودند. آیـا پیامبر همان گونه فرزندان گرامی خود را تربیت می‌کرد که با اعراب جاهلی مواجه می‌شد؟

۲. آنچه گفته شـد، برای ایضاح یک حقیقت تربیتی بود. اما برخلاف برداشت ناقد محترم، مرحلـه اول کتاب دین و زندگـی (۱) می‌خواهد دانش آموز را به معرفة الرب و شـناخت خدا برساند، از طریق معرفة النفس. یعنی می‌خواهد از خودشناسی به خداشناسی برسد، و این روش برگرفته از قرآن کریم و سـیره معصومین بزرگوار (صلوات الله علیهم) اسـت که نیازی به ذکر مستندات ندارد.

شایسته بود ناقد محترم به کتاب راهنمای معلم دین و زندگی مراجعه می‌کرد و می‌دید که مؤلفان کتاب درسـی نیز همچون ایشان خواسته‌اند در حد توان خود از روش قرآن کریم و سیره معصومین بزرگوار (صلوات الله علیهم) پیروی کنند و از خودشناسی به خداشناسی برسـند و در مراجعهٔ به منابع دین، تنها مؤلفان کتاب درسی نیستند که "اندیشه ناقص بشری" دارند، بلکه ناقد محترم هم مشـمول چنین حکمی اسـت و لذا نمی‌تواند دریافت خود از قرآن و سـنت را همان کتاب و سـنت بپندارد و نظری را که با وی سازگاری ندارد، مخالف کتاب و سنت تلقی کند.

۳. از آنجا که ناقد محترم به سـیر درس‌های کتاب از خودشناسـی به خداشناسـی ، توجه نکرده اسـت، به مؤلفان می‌تازد و می‌نویسـد "اولاً در این اندیشـه از همان ابتدا انسان محور اسـت و از خدایی که معرفت او موجب خضوع و تدین و بندگی شـود، خبری نیست. بلکه این انسان است که اساس بوده و برای اینکه استعدادهایش شکوفا شود، رو به سوی خدا می‌نماید و در این راسـتا اگر آن خدا هم خدای واقعی نباشـد توفیری نمی‌کند، چون او مقصود نیست، بلکه شکوفایی استعدادهای انسان مطلوب است و این هدف با خدایی ذهن ساخته هم برآورده می‌شود و با این خدای تخیلی، دین ورزی پیشه می‌کند و گمان می‌نماید که دین دارد در حالی که واقعیت غیر این است و با بت ذهنی خود مشغول بوده است..."

اولاً، از نظر ناقد محترم این امر امکان پذیر است که انسان‌ها بتوانند استعدادهای انسانی خود را، از طریق اعتقاد به یک خدای غیر واقعی و دین غیر واقعی شـکوفا سـازند و به کمال لایق خود برسـند. ثانیاً اگر کسی فقط یک نگاه سـطحی به درس‌های دوم تا چهارم بیندازد، در می‌یابد که کتاب درسـی با تأسی به حضرت ابراهیم علیه السلام در صدد راهنمایی دانش آموزان به این سـمت است که انسان نباید محبوب و مقصود زندگی خود را امری افول کننده قرار دهد و جهت زندگی باید متوجه خدایی باشد که خالق آسمان‌ها و زمین است و جز خالق جهـان کس دیگری نمی‌تواند مقصود زندگی انسـان قرار گیرد (انی وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض).

اگر کسی فقط یک نگاه سـطحی بـه درس‌های دوم تا چهـارم بیندازد، در می‌یابـد کـه کتاب درسـی بـا تأسـی بـه حضـرت ابراهیـم علیه السـلام در صـدد راهنمایی دانش آموزان به این سـمت است که انسـان نباید محبوب و مقصـود زندگـی خود را امـری افول کننـده قرار دهد و جهت زندگی باید متوجه خدایی باشـد که خالق آسـمان‌ها و زمین اسـت و جز خالق جهان کس دیگـری نمی‌تواند مقصـود زندگی انسـان قرار گیـرد (انی وجهت وجـهـی للـذی فطـر السماوات و الارض).

۴. ناقد محترم می‌گوید: "کتاب در ادامه، پس از این برداشت، به توصیف این هدف بزرگ و پایان ناپذیر که نام خدا بر او می‌نهد، می‌پردازد... و در وصف او چنین بیانی را القاء می‌کند که چون معطی شـیء نمی‌تواند فاقد آن باشد، بنابراین همین صفاتی را که در مخلوقات می‌بینیم بـه صورت کامل و نامحدود در خالق موجود هسـتند و او سرچشـمه همه کمالات مخلوقات است."

ناقد محترم توجه نمی‌نماید که کتاب درسی این گونه عمل نکرده که مستقیما این هدف را خدا بنامد، بلکه با تأسی به حضرت ابراهیم استدلال کرده که این هدف همان خداوند خالق آسمان‌ها و زمین است، نه چیز دیگر. اگر این گونه نیست، پس چرا خود ایشان می‌گوید کتاب درسـی از این قاعده استفاده کرده که معطی شیء فاقد آن نمی‌شود؟ مگر خالق داشتن جهان

ساختهٔ پندار ماست؟

علاوه بر این، کجای کتاب درسی آمده است که "همین صفاتی را که در مخلوقات می‌بینیم به صورت کامل و نامحدود در خالق موجود هستند؟" کتاب درسی تصریح دارد که صفات مخلوقات دو دسته است: کمالی و نقصی. صفات نقص که که ناشی از محدودیت وجودی مخلوق است، در خداوند نیست و خداوند منزه از آن هاست. اما منبع و سرچشمهٔ صفات کمالی، خداست و اوست که این کمالات را به این مخلوقات عنایت کرده است.

۵. موضوع دیگری که مورد نقد جدی ناقد محترم واقع شده، راه‌های شناخت صفات خدای متعال است. در کتاب درسی از دو راه برای شناخت این صفات استفاده شده است: از راه آیات آفاقی و انفسی (تکوینی) و از راه آیات قرآن کریم و سخنان معصومین (صلوات الله علیهم) (تدوینی). این دو راه را قرآن کریم به مردم توصیه کرده و فرموده "و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم..." و نیز فرموده "هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدوس السلام...". وقتی می‌گوییم که جهان آیه و نشانهٔ خداست، مقصود آن است که با نظر در این جهان می‌توان صفات خداوند را دریافت. از تفکر در جهان خلقت، مثلا می‌توانیم به خالقیت، علم، قدرت و حکمت خداوند پی ببریم.

از همین رو امیرالمؤمنین می‌فرماید "الحمد الله الذی تجلی فی خلقه لخلقه".

در نقد این موضوع، ناقد محترم می‌گوید: "آیا می‌توان صفات کمالی مخلوقات را به خالق نسبت داد؟ فلاسفه، که مؤلفین محترم کتب نیز تابع آنها هستند، پاسخشان به این سؤال مثبت است." اما از آنجا که چنین امری از نظر ناقد محترم امکان پذیر نیست، می‌گوید "وقتی مثلا صفت کمالی علم در مخلوقات را در نظر می‌گیریم، ویژگی‌های ذاتی برای او می‌بینیم که به هیچ عنوان نمی‌توان این ذاتی‌ها را از او سلب نمود. مثلا علم، در علم بودنش وابسته به ماهیت است و اگر ماهیتی نباشد، علمی هم در کار نیست و اگر بخواهیم این علم را نامحدود فرض کنیم، نباید این نیازمندی به ماهیت را از او بگیریم. چه اینکه هرگاه این ویژگی ذاتی را از او گرفتیم، در واقع، دیگر چیزی به نام علم نداریم که بخواهیم نامحدود فرضش کنیم... باید او را هم از صفات نقص و هم از صفات کمال مخلوقات تنزیه نمود. خداوند متعال عالم است اما این تشابه در نام نباید ما را به تشابه در معنا سوق دهد. اما کیفیت علمش بر ما مخلوقات محدود در فضای ادراکی خاص مخلوقات قابل درک نیست." بر همین مبنا، ایشان نتیجه می‌گیرد که الفاظی که هم برای خالق و هم مخلوق به کار می‌رود، مانند عالم و قادر و حی و وجود، به اشتراک لفظی است، نه معنایی.

در بررسی این بخش از نظرات ناقد محترم نکات زیر قابل ذکر است:

اولا، ایشان سؤال مبهمی را تنظیم کرده و پاسخی را بر دوش فلاسفه گذاشته و آن را به مؤلفین کتاب هم نسبت داده است. مؤلفان کتاب به هیچ وجه عقیده ندارند که کیفیت علم خداوند با کیفیت علم مخلوقات یکی است و همچنین مؤلفان سراغ ندارند که فیلسوفان اسلامی معتقد باشند که کیفیت علم خداوند با کیفیت علم مخلوقات یکسان باشد. ممکن است ایشان چنین بپندارد که نظر فلاسفه دربارهٔ صفات کمالی خداوند به گونه ای است که لازمه اش یکسانی کیفیت علم در خالق و مخلوق باشد. اما اینکه کسی بگوید فلاسفه چنین عقیده ای دارند، به دور از انصاف است.

ثانیا: استدلالی که ناقد دربارهٔ کیفیت علم مخلوق طراحی کرده و وابسته بودن به ماهیت را لازمهٔ ذاتی آن علم فرض نموده، استدلالی از سنخ همان استدلال‌های فلاسفه اما نارساست که البته چون فیلسوفان نگفته‌اند و ایشان خود آن را تنظیم کرده است، متهم به فلسفی بودن نمی‌شود و مبرا از چنین نسبت ناروایی است! اما خواهی نخواهی ایشان در زمین فیلسوفان بازی کرده است. البته فیلسوفان ذاتی در مقام تعریف را از ذاتی در مقام و مرتبهٔ وجود جدا می‌کنند و این دو را با هم اشتباه نمی‌گیرند. علم در مقام تعریف، معنای روشن و واضحی

کجای کتاب درسی آمده است که "همین صفاتی را که در مخلوقات می‌بینیم به صورت کامل و نامحدود در خالق موجود هستند؟" کتاب درسی تصریح دارد که صفات مخلوقات دو دسته است: کمالی و نقصی. صفات نقص که که ناشی از محدودیت وجودی مخلوق است، در خداوند نیست و خداوند منزه از آن هاست. اما منبع و سرچشمهٔ صفات کمالی، خداست و اوست که این کمالات را به این مخلوقات عنایت کرده است.

دارد که هر انسانی آن را درک می‌کند. او می‌داند که مقصود از علم، چیزی جز آگاهی، درک واقعیت، خبر از امری دیگر و نظایر اینهاست. وقتی پدری به فرزندش می‌گوید که من می‌دانم و یا خداوند به مردم می‌فرماید که "من می‌دانم" همه متوجه این معنا می‌شوند که دانستن یعنی چه و در همان حال بسیاری از همین مردم می‌دانند که کیفیت علم خدا با علم بشر متفاوت است و این دو مقام را با هم اشتباه نمی‌گیرند.

ثالثا: مقصود نویسنده از ماهیت چیست؟ آیا همان تعریفی از ماهیت مد نظر دارد که فیلسوفان دارند یا تعریف دیگری؟ هر پاسخی به این سؤال بدهد، باز هم در زمین فیلسوفان بازی کرده است. در آن صورت، آیا ماهیت اصیل است یا وجود یا هر دو یا هیچ کدام؟ آیا خدا ماهیت دارد و ما نمی‌توانیم آن را درک کنیم یا اصلا ماهیت ندارد؟ از کجا که خداوند ماهیت داشته باشد، اما کیفیت ماهیتش برای ما قابل درک نباشد؟ که در آن صورت علم او نیز همراه با ماهیت خواهد بود، اما غیرقابل درک به لحاظ کیفیت!

رابعا: فلاسفه متاخر، عموما علم را از سنخ ماهیت نمی‌دانند و بر مبنای اصالت وجود، آن را مقوله ای وجودی تلقی می‌کنند و بر همین اساس آن را در تمام مراتب وجود جاری می‌دانند و لذا آیاتی مانند "ان من شيء الا يسبح بحمده ولیکن لايفقهون تسبيحهم" را شاهد بر همین برداشت می‌دانند و تسبیح همهٔ موجودات را آگاهانه می‌دانند.

خامسا: دانشی که دربارهٔ خداوند داریم، همواره سلبی نیست. وقتی می‌گوییم "خدا هست"، این گونه نیست که معنای هستی را ندانیم و بگوییم مقصود آن است که خداوند معدوم نیست". ما واقعا معنای هستی را می‌فهمیم و به همان معنا می‌گوییم خدا هست و الا جملهٔ ما فاقد محتوا می‌شد و مفید فایده نبود . و بر اساس همین درک است که می‌گوییم: هستی دو قسم است: هستی خالق و هستی مخلوق. گرچه در همین حال می‌دانیم که کیفیت هستی مخلوق با خالق متفاوت است و اصولا هستی خداوند کیفیت بردار نیست. همچنین وقتی قرآن کریم خداوند را خالق می‌نامد، معنای ثبوتی از آن می‌فهمیم نه معنای سلبی. و وقتی می‌بینیم قرآن کریم همین صفت خلق را به حضرت عیسی هم نسبت می‌دهد، همان معنای ثبوتی را می‌یابیم. اما در همین جا می‌دانیم که خالقیت خداوند، متکی به غیر نیست. اما خالقیت حضرت عیسی باذنه است و این تفاوت، مانع درک معنای خالقیت در هر دو مورد نمی‌شود.

وقتی معصوم (علیه السلام) می‌فرماید "فمعانی الخلق عنه منفية"، ناقد محترم توجه نماید که معانی، از آن حیث که به خلق نسبت داده می‌شوند، از خداوند مبرا هستند، نه معانی، از آن جهت که یک معنای کمالی هستند. مثلا همین خالقیت باذنه قابل نسبت دادن به خدا نیست نه خالقیت. علم نیز از آن حیث که در مخلوق، اکتسابی و محدود است قابل استناد به خدا نیست، نه علم از آن حیث که علم است.

سادسا: مشکل اصلی ناقد محترم با مؤلفان همان پیش فرض ایشان است که می‌گوید مؤلفین تابع فلاسفه هستند و همان نظر فلاسفه را هم دارند. بر اساس همین فرض، ایشان پنداشته که مؤلفان تابع قرآن و اهل بیت نیستند و از مکتب اهل بیت (صلوات الله علیهم) عدول کرده اند، گرچه بیش از وی به قرآن و حدیث استناد کنند و دانش آموزان را به تفکر در قرآن تشویق نمایند. البته مؤلفان کتاب درسی افتخار می‌کنند که در تنظیم و تدوین کتاب‌های درسی، اندیشه‌های فیلسوف بزرگ، شهید مطهری را که "در فنون مختلفهٔ اسلام کم نظیر بود" و در مکتب قرآن و سنت پیامبر اکرم و اهل بیت (صلوات الله علیهم) پرورش یافته بود، محور و مبنا قرار داده اند، شخصیتی که خود تربیت یافتهٔ دو فیلسوف و عارف بزرگ معاصر، امام خمینی و علامه طباطبایی بود. امام خمینی دربارهٔ آثار ایشان فرمود:"آثاری که از او هست، بی استثنا همهٔ آثارش خوب است. من کس دیگری را سراغ ندارم که بتوانم بگویم بی استثنا آثارش خوب است. ایشان بی استثنا آثارش خوب است، انسان ساز است."[۱۱] . "من به دانشجویان و طبقه روشنفکران متعهد توصیه می‌کنم که کتاب‌های این استاد عزیز را

استدلالی که ناقد دربارهٔ کیفیت علم مخلوق طراحی کرده و وابسته بودن به ماهیت را لازمهٔ ذاتی آن علم فرض نموده، استدلالی از سنخ همان استدلال‌های فلاسفه اما نارساست که البته چون فیلسوفان نگفته‌اند و ایشان خود آن را تنظیم کرده است، متهم به فلسفی بودن نمی‌شود و مبرا از چنین نسبت ناروایی است! اما خواهی نخواهی ایشان در زمین فیلسوفان بازی کرده است.

نگذارند با دسیسه‌های غیر اسلامی فراموش شود."[۲] البته آزاد اندیشی مؤلفان، به تأسی از آن بزرگواران، حکم می‌کند که هر نقدی را بشنوند و با دلیل و برهان ارزیابی نمایند، اما در تبعیت از چنین فیلسوفانی نه تنها خود را مجرم نمی‌شمارند بلکه بدان افتخار و مباهات هم می‌کنند.

۶ ناقد محترم نقد مبحث دیگری از کتاب دین و زندگی را آغاز کند که دربارهٔ ایمان به خداست . درس‌های هفتم و هشتم کتاب، توضیح می‌دهد که شناخت خداوند به عنوان محبوب و مقصود زندگی برای حرکت به سوی اوکافی نیست. باید این شناخت به مرحلهٔ ایمان برسد تا منشأ عمل صالح قرار گیرد. ناقد می‌گوید « اول اینکه متعلق ایمان ذکر نشده ، یعنی بیان نشده به چه چیزی باید ایمان داشت تا در زمرهٔ مؤمنین قرار گرفت و از این دیدگاه یک زرتشتی، یک یهودی، یک مسلمان و حتی یک بت پرست، همین که به چیزی پایان ناپذیر ایمان داشته باشند مؤمن هستند.»

این کتاب درسی حدود ده سال است که در آموزش و پرورش تدریس می‌شود. چگونه است که در طول این سال‌ها ، این همه دبیر و کارشناس و مراکز علمی و دینی چنین انحراف فاحشی را در نیافته بودند؛ که در این کتاب ایمان یک مسلمان با ایمان یک بت پرست مساوی تلقی شده است!

آیا این آیاتی که در ابتدای این چند درس آمده و روایاتی که مبنای تبیین قرار گرفته اند، ایمان هر چیزی حتی بت را خواسته است ؟ با همین نگاه است که از متن این درس‌ها پلورالیسم دینی در می‌آورد و کسانی که زندگی علمی و فکری خود را در نقد فلسفه‌های مدرن، غرب گرایی، معنویت‌های جدید و پلورالیسم دینی گذرانده اند، اومانیست و پلورالیست می‌خواند! و با همین نگاه است که فکر می‌کند نگاه ثقلین منحصراً در اختیار اوست و کتاب دین و زندگی که از این همه آیه و حدیث بهره برده ، فرسنگها از معارف دینی دور شده است و درصفحهٔ ۱۳۷ آن هم چنین پیامی استخراج نشده است: خدا صاحب همهٔ صفات کمالی و تقرب به او برترین هدف انسان است !

مشکل اصلی ناقد محترم با مؤلفان همان پیش فرض ایشان است که می‌گوید مؤلفین تابع فلاسفه هستند و همان نظر فلاسفه را هم دارند. بر اساس همین فرض، ایشان پنداشته که مؤلفان تابع قرآن و اهل بیت نیستند و از مکتب اهل بیت (صلوات الله علیهم) عدول کرده اند، گرچه بیش از وی به قرآن و حدیث استناد کنند و دانش آموزان را به تفکر در قرآن تشویق نمایند.

۷. ناقد محترم می‌گوید کتاب دین و زندگی برای ایمان، آمادگی قلبی را شرط قرار داده « و آمادگی قلبی را در گرو آراستگی قلب به فضائل و پیراستگی از رذائل می‌داند . نقدی که بر این وارد است این است که بر مبنای کتاب، قلب قبل از کسب شناخت خدا می‌تواند فضائل و رذائل را بشناسد و به آن‌ها آراسته و پیراسته گردد. با این بیان آیا به دور دچار نشده‌ایم ؟»

ناقد محترم توجه نماید که بنابر آیات قرآن و سخنان معصومین (صلوات الله علیهم) ایمان یک امر ذومراتب است و برای هر مرتبه از ایمان مرتبه ای از طهارت و تقوای قلب ضروری است. و اگر قلب هیچ مرتبه ای از تقوا را نداشته باشد، هیچ مرتبه ای از ایمان را کسب نخواهد کرد (ذلک الکتاب هدی للمتقین). امّا آنان که بر دلهاشان مهر خورده و بر چشمهاشان پردهٔ جهالت و غفلت کشیده شده (رذائل) به پیام قرآن ایمان نخواهند آورد و خداوند بر بیماری قلب آنان خواهد افزود. با اینکه این کتاب «بیانٌ للناس » است، اما «هدیً للمتقین» می‌باشد. اگر برای کسی هیچ بهره ای از تقوای فطری نمانده باشد، قرآن او را گمراه‌تر می‌کند. بنابر آیات قرآن، اگر انسان‌ها اهل تفکر و تعقل باشند، گوش شنوا و شرح صدر و بصیرت نداشته باشند، متکبر و بهتان زننده و غافل و منافق باشند، هدایت قرآن در آنان مؤثر واقع نمی‌شود. کسی که خود را ملتزم به وحی می‌داند، نباید از استدلالی خودساخته کمک بگیرد و پیام روشن و واضح قرآن را نقد کند و بگوید لازمهٔ این سخن دور است! البته این سخن دلیل عقلی هم دارد: ایمان یک حقیقت ذومراتب است. اولین مرتبهٔ کسب ایمان نیازمند تقوای فطری و اولیّه است و مرتبهٔ بعدی آن با عمل به دین و کسب مرتبه ای دیگر از تقوا حاصل می‌شود و آن مرتبهٔ بالاتر ایمان، خود سبب اعمال صالح بالاتر و کسب فضائل برتر می‌گردد و این سیر تکاملی پیوسته ادامه می‌یابد .

۸ نقد دیگر ناقد محترم به نشان دادن راه‌هایی برای تقویت تصمیم گیری و عزم در کتاب

دین و زندگی اســت. ایشــان معتقد اســت که «به هر میزانی که معرفت به الله تعالی فزون‌تر باشــد، شــخص، هم انگیزۀ قوی تری برای اطاعت و بندگی دارد» و دیگر نیازی «به مشاطه گری‌های ذهن » نیســت و فقط «با رجوع تام و تمام به آموزه‌های توحیدی اهل بیت علیهم السلام که ابواب معرفة الله هستند » میسر می‌شود.

اولاً عرض می‌کنیم که در کتاب درســی شــش راه برای تقویت عزم و نشکســتن پیمان عرضه شده که هر شش مورد مستند به آیات یا روایات است. این مؤلفان به چه شکل دیگری باید به قرآن و اهل بیت (صلوات الله علیهم) مراجعه می‌کرده‌اند که نکرده اند؟ کاش ایشان به جای این اتهام ، این اشکال را مطرح می‌کرد که مؤلفان در نحوۀ استفاده از کلام معصومین خطا کرده‌اند ، نه در اصل مراجعه!

عــلاوه بر ایــن، دامنۀ نقد ناقــد محترم بر راه‌هــای تقویت عزم و تصمیم گیری، ســایر آموزه‌هــای معصومین (صلوات الله علیهم) را هــم فرا می‌گیرد. زیرا آن بزرگواران برای تربیت فضائل مختلف در انسان، معرفة الرب را کافی ندانسته و راه حل‌های مختلفی را توصیه فرموده انــد. مثلا در مورد تصمیم گیری، معصومین بزرگــوار فرموده‌اند اگر تصمیم بر انجام کار خیر گرفتید، آن را بدون تأخیر انجام دهید. زیرا شیطان انسان را وسوسه می‌کند و او را به تسویف می‌کشــاند و «ســوف» «سوف» می‌گوید تا فرصت را از دســت بدهد. یا اگر بزرگی فرموده « گوش دادن به تغنیات ، ســلب اراده و عزم می‌کند »[۳]، ناقد محترم به ایشان خواهد گفت: نه، چنین توصیه ای ضروری نیست. شما معرفت انسان به خدا را بالا ببرید، دیگر به تغنیات گوش نمی‌دهد و اراده اش سست و زایل نمی‌شود!

> **در کتاب درســی شــش راه بــرای تقویت عزم و نشکستن پیمان عرضه شــده که هر شش مورد مستند به آیات یا روایات اســت. این مؤلفــان به چه شــکل دیگــری باید بــه قــرآن و اهــل بیــت (صلــوات الله علیهــم) مراجعــه می‌کرده‌اند که نکرده اند؟ کاش ایشان به جــای ایــن اتهــام ، ایــن اشــکال را مطــرح می‌کــرد که مؤلفــان در نحــوۀ اســتفاده از کلام معصومین خطا کرده‌اند نه در اصل مراجعه!**

در پایان به ناقد محترم عرض می‌کنم: قرآن و مکتب اهل بیت صلوات الله علیهم آنچنان غنی و پربار و متعالی و ارزشــمند اســت که شایسته است با تأســی به بزرگان معرفت، خود را قیّم و ســخنگوی این مکتب قرار ندهیــم و در انتصاب دیدگاه خود به آن حرمت نگه داریم و چنین نپنداریم که هر کس نظری مانند نظر ما ارائه نکرد، از مکتب اهل بیت بیرون است و به مکتب مثلاً فلاســفه و عرفا منتســب است. تعارف را هم کنار بگذاریم. هم شما و هم دیگران می‌دانند فلاســفه ای که مؤلفــان از آنان پیروی کرده‌اند و از آثار آنــان در تدوین کتاب بهره برده اند، کسانی جز شهید مطهری و علامه طباطبائی و امام خمینی نیستند که در جای جای کتاب‌های درسی و کتاب‌های معلم بدان تصریح کرده‌اند . اینان بزرگوارانی هستند که زندگی خود را صرف احیای مکتب قرآن و اهل بیت (صلوات الله علیهم) کرده‌اند و پاســداران حقیقی ارزش‌های اسلامی در عصر حاضر بوده اند.

پی نوشت‌ها:

۱. امام خمینی، صحیفۀ امام، ج۱۶، ص ۲۴۲
۲. امام خمینی، صحیفۀ امام، ج ۱۲، ص ۱۸۸
۳. امام خمینی ، شرح حدیث ، ص ۹

پایان دفتر

■ محاجه امام باقر علیه‌السلام با حسن بصری

پایان دفتر

محاجه امام باقر علیه السلام
با حسن بصری

حسن بصری [از سران صوفیه] نزد امام باقر علیه السلام رفت و عرض کرد: آمده‌ام سؤالاتی از شما بپرسم.
امام فرمود: مگر تو فقیه اهالی بصره نیستی؟
گفت: چنین می‌گویند.
امام فرمود: امر بزرگی را به عهده گرفته‌ای. شنیده‌ام که می‌گویی خداوند مردم را به خودشان واگذار کرده است!
حسن بصری ساکت شد.
امام فرمود: اگر خداوند به کسی وعده امن و امان دهد، آیا او دیگر باید از چیزی بترسد؟
گفت: نه
امام فرمود: من آیه ای می‌خوانم که تو آن را به اشتباه تفسیر کرده‌ای.
پرسید: کدام آیه؟
فرمود: و جعلنا بینهم و بین القری التی بارکنا فیها قریً ظاهرةً و قدرنا فیها الّسیر سیروا فیها لیالی و ایّاماً آمنین[1] و میان آنان و میان آبادانی هایی که در آنها برکت نهاده بودیم شهرهای متّصل به هم قرار داده بودیم، و در میان آنها مسافت را، به اندازه، مقرر داشته بودیم. در این [راه] ها، شبان و روزان آسوده‌خاطر بگردید.
شنیده‌ام که جای امن را به مکّه تفسیر کرده‌ای؟ وای بر تو! این چه امنیتی است که اموال اهالی آنجا به سرقت می‌رود و همواره عده ای کشته می‌شوند؟!
سپس امام باقر علیه السلام به سینه مبارک خود اشاره کرد و فرمود: آن قریه‌های مبارک ماییم.
حسن بصری گفت: فدایت شوم! آیا در قرآن آیه ای هست که به انسان‌ها بگوید قریه؟
امام فرمود: بله : و کاین من قریه عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شدیدا و عذبناهاعذابا نُکرا"[2] و چه بسیار قریه‌هایی که از امر پروردگار و پیامبرانش سرپیچی کردند ، و ما حساب سختی از آنان کشیدیم و به عذاب بدی مجازاتشان کردیم.
بعد فرمود: آیا سرپیچی‌کننده در و دیوار است یا انسان‌ها؟
حسن بصری گفت: بله؛ منظور همان انسان‌هاست.
امام فرمود: در آیه « واسأل القریه التی کنافیها»[3]، (از قریه ای که ما بودیم بپرس.) از قریه و دهستان سؤال می‌شود یا از اشخاص؟!
سپس فرمود: قری یعنی علمای شیعه ما و مقصود از سیر، علم است. یعنی هر کس به سوی ما آمد و حلال و حرام را از ما آموخت، دیگر از شک و گمراهی در امان است؛ زیرا احکام را از آنجا که باید بیاموزد، آموخته است؛ چون اهل بیت وارثان علم و فرزندان برگزیده‌اند و آن فرزندان ما هستیم، نه تو و امثال تو. و مبادا بگویی خداوند بندگان را به خودشان واگذاشته زیرا خداوند عزوجل، دچار سستی و ضعف نیست تا کاری را به مردم واگذار کند. آنها را هم به چیزی مجبور نمی‌کند که در این صورت به آنها ظلم می‌شود؛ خدا با بندگانش نه با جبر رفتار می‌کند نه با تفویض؛ بلکه با امری بین آن دو رفتار می‌کند.

منبع:
بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۳۲، ح ۱.
بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۳۵، ح ۴.

---

۱. سبا / ۱۸
۲. طلاق / ۸
۳. یوسف/ ۸۲